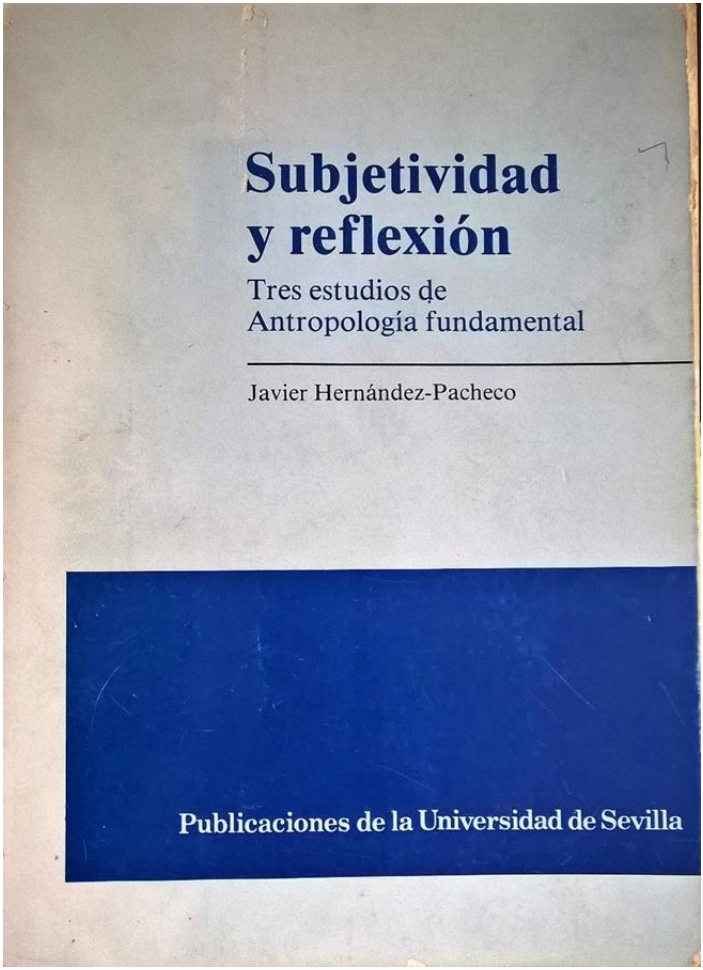
Javier Hernández-Pacheco

Obras, volumen I

SUBJETIVIDAD Y REFLEXIÓN

Tres estudios de antropología fundamental

Sevilla 2019



Portada de la primera edición

2ª edición
ISBN: 9781070404684
Independently published by Amazon KDP
Sevilla 2019

1ª Edición:
© Javier Hernández-Pacheco
Edita: Secretariado de Publicaciones. Universidad de Sevilla
ISBN 84-7405-272-6
Depósito Legal: SE-351-1983
(Se indican los saltos de página de esta edición original)

Portada: Ángel de la Fama, en la puerta central de la Real Fábrica de Tabacos, actual sede de la universidad de Sevilla

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....7

I Parte
EXISTENCIA Y SUBJETIVIDAD.....11
El desarrollo antropológico de la noción aristotélica de substancia en diálogo con G.W.F. Hegel

II Parte
LA TRANSPARENCIA HUMANA.....49
Relevancia antropológica de la noción trascendental de verdad en relación con el problema de la intersubjetividad

III Parte
IDENTIDAD, HISTORICIDAD Y REFLEXIÓN.....93
Relevancia antropológica de la idea aristotélica de movimiento

/3

INTRODUCCIÓN

Uno de los dogmas de la antropología filosófica —al menos allí donde este saber pretende revalorizar la posición del hombre, y no disolverla mediante una reducción en lo no humano— ha sido el siguiente: Si queremos dar cuenta del carácter específico del hombre, hemos de partir de un método de aproximación igualmente específico; no se puede hacer antropología desde una metafísica indiferenciada, no digamos entonces desde una que tuviese como punto de partida una naturaleza que no está, en principio, antropológicamente determinada. Dicho con otras palabras: la antropología necesita ab origine de una ontología diferencial que tome como punto de partida al hombre mismo en su carácter existencial. No se puede describir el hombre como se describe una planta.

No se trata de analizar aquí el método de la antropología. Interesa tan sólo señalar una de las corrientes que han tomado cuerpo a partir de esta reflexión, para ver después la descalificación que desde ella se ha hecho de otras antropologías, por un lado materialistas, pero por otro también de las antropologías clásicas. Esta corriente parece tener su arranque en la siguiente composición de lugar: lo específico de la problemática antropológica, aquello que no puede ser pasado por alto so pena de una indiferenciada reflexión, es que el problema en cuestión, el hombre, coincide con el sujeto que lo plantea. Frente a las ciencias de la naturaleza, que tienen algo otro como objeto, la antropología, lo /4 que los alemanes llaman ciencias del espíritu, tiene la característica fundamental de ser un saber reflexivo, es decir, un saber en el que se identifican sujeto y objeto. Esto parece ser algo común tanto al idealismo de raíz cartesiana como a la llamada filosofía de la existencia, o en general a la antropología de arranque fenomenológico. Incluso se podría mostrar esta raíz reflexiva en la filosofía antropológica que parte del lenguaje, así como en parte de la así llamada antropología cultural, si no fuese porque, en muchos casos la incapacidad de poner en claro sus propios fundamentos e intenciones es también característica común de estos últimos movimientos.

Nos interesa ahora otra cosa. Las corrientes antropológicas ponen el acento en el carácter reflexivo de este saber, que tiene entonces como fin último la auto-transparencia. Esto supone una tesis positiva de la antropología sobre sí misma; supone, sin embargo, al mismo tiempo, una descalificación de aquel saber acerca del hombre que pretendiese ser, por contra, hetero-reflexivo o conocimiento de algo otro. Por supuesto, toda antropología materialista queda descalificada como reductiva; pero esta crítica —ya lo hemos dicho— se dirige también contra las antropologías de corte clásico que pretendan plantearse un estudio *objetivo* del hombre, olvidando el sujeto o la existencia concreta de, o en, la que surge el problema como algo *propio.* Lo específico del hombre —se dice, o se podría decir— es su carácter reflexivo, o lo que es lo mismo su capacidad de plantearse como problema su propia existencia. Toda antropología que no parta de aquí, es inespecífica, y por tanto no es tal. Y así, el diálogo entre ambas posturas de hace imposible.

Aparte del materialismo de corte atomista, esta crítica afecta de modo especial a una antropología que pretenda aun ser aristotélica, más en concreto, a una antropología que /5 intente comprender al hombre como substancia o naturaleza *en sí.* Para Aristóteles, el hombre es un ente independiente, una substancia, que es capaz de manifestarse como tal, es decir, que existe de un modo concreto y tiene propiedades que le pertenecen en cuanto hombre, o sea, que es una naturaleza determinada. En este sentido, la capacidad del hombre concreto de mostrarse según su naturaleza, lo hace accesible a un saber que lo tome como objeto. Es indudable, entonces, que puede ser conocido en cuanto tal como algo otro; hay un conocimiento objetivo del hombre.

La objeción de la antropología moderna ha sido que en esta consideración, ciertamente conocemos al hombre como objeto, como algo en sí, pero, en la medida en que el hombre es conocido como algo otro, se nos escapa su ser para sí, y no lo conocemos como sujeto. Pero ser para sí es lo propio del hombre frente al resto de los entes, luego el hombre no es cognoscible como substancia, sino sólo como sujeto, como ese sujeto o existencia concreta que somos cada uno.

La filosofía de la subjetividad se convertiría así en salvadora y guardiana de lo humano, en contraposición a una filosofía subs-

tancialista que parece querer describir el hombre con las mismas categorías que serían válidas para una planta. Así, por ejemplo, se critica desde esta perspectiva el biologismo que parece empapar el pensamiento antropológico de Aristóteles.

Podemos decir, en resumen, que la disyunción «antropología subjetivista vs. antropología substancialista» ha llegado a ser una antítesis irreconciliable. Y no sólo por parte de la filosofía subjetivista. Las críticas de la filosofía clásica, que han contribui- /6 do considerablemente a hacer del término «subjetivismo» una palabra maldita, no se han quedado atrás a la hora de descalificar la antropología moderna como reductiva del hombre a un Yo excluyente y alienante, que relativiza sus objetos —por ejemplo los otros hombres, o el hombre genérico— en función de su absoluta posición.

En mi opinión, la antropología actual se encuentra así ante la siguiente tesitura: Por un lado se dan dos enfoques antropológicos al parecer mutuamente excluyentes. Por otra parte, sin embargo, ambos ofrecen ventajas sobre el otro y tienen, a su vez, serios inconvenientes en sí mismos. La antropología subjetivo-existencial resulta relativizante de lo otro. Tiene además el serio inconveniente metafísico de que, situado en su perspectiva, el hombre que es sujeto tiende a arrogarse prerrogativas cuasi divinas. La solución a este problema, la justificación de la finitud existencial, hay que buscarla entonces en lo contrario, que es el nihilismo al que resulta tan proclive la filosofía existencial. Por otra parte, la filosofía subjetivista parece la única capaz de conservar el tono personalista que hace posible al individuo reconocerse como tal en la imagen filosófica del hombre que ella es capaz de ofrecer. En contraposición, no ha contribuido poco a su desprestigio antropológico la sequedad con que la filosofía clásica presenta los problemas éticos y psicológicos. Pues éstos se ven fácilmente reducidos a una especie de mecánica de principios, bajo la que difícilmente cabe imaginarse la propia vida. Y efectivamente, es peligroso ese desprecio escolástico por la imaginación poética en filosofía; pues es en la imagen, en aquello que conmueve la existencia, donde el hombre puede reconocerse a sí mismo. Esto lo vio bien Kierkegaard, al reclamar como esencial para la filosofía —que era para él, en sentido amplio, antropolo- /7 gía— un carácter «edificante».

Ante este, bastante equitativo, reparto de ventajas e inconvenientes, no han faltado los intentos de «síntesis». No quiero entrar a discutir la problematicidad de esta síntesis. Sencillamente no me parece oportuna. Pues, para que hubiese tal, sería necesario en primer lugar que se diese la antítesis; y a mi entender, no es el caso. No se trata, sin embargo, de plantear la cuestión antropológica —como ha estado tan de moda— «más acá» de la disyuntiva sujeto-objeto. Pues bien parece ésta una disyuntiva real. Se trata más bien de darse cuenta de que la disyunción «sujeto o substancia» no es propiamente tal, en el sentido de que la substancia es ciertamente sujeto y viceversa. ¿Por qué dos términos que originalmente significan lo mismo han llegado a ser antitéticos? Esta es ciertamente una de las cuestiones más interesantes en el desarrollo de la filosofía moderna y ante la que cabría preguntar: ¿no podríamos echar marcha atrás, desmontar como falsa esta disyunción y desarrollar la teoría antropológica de la subjetividad que está implícita en la ontología substancialista que parte de Aristóteles? No se trataría entonces de una síntesis entre el pensamiento clásico y el moderno; pero sí de desarrollar aquél hasta recoger la ventaja cara a la antropología que presenta el subjetivismo propio de éste, y ello a través de un diálogo crítico con la modernidad. Y en esta dirección apuntan los trabajos que aquí presento. /9

I Parte

EXISTENCIA Y SUBJETIVIDAD

EL DESARROLLO ANTROPOLÓGICO DE LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE SUBSTANCIA EN DIÁLOGO CON G. W. F. HEGEL/11

Este trabajo tiene en su principio caracteres diferentes a los de su final. Voy a comenzar en una clave ontológica, precisando el contenido general —y, en lo que a la antropología se refiere, inespecífico— de la noción de substancia. Mi pretensión, sin embargo, es desarrollar esta noción hasta el punto de ofrecerla como pieza clave de toda comprensión antropológica.

Se dirá que pretendo así llegar a entender el hombre desde algo que sirve también para entender una hormiga, una lechuga o el ente en cuanto tal; y que, por tanto, esta reducción del hombre al ente, nos hace perder de vista lo que lo constituye diferencialmente. Pues bien, creo que esto no es así. Y no lo es, porque pretendo mostrar también que lo específicamente humano, aquello que constituye en el hombre su diferencia, no es otra cosa que su substancialidad. Si esto fuese así, entender lo humano en el hombre sería sencillamente tomar nota de esta substancialidad.

Como se ve, pretendo cosas bastante interesantes en lo que tienen de aparente contradicción. Pues quiero sostener que la substancialidad es algo que compete al ente en cuanto tal, y ello a la vez que sostengo que es el carácter diferencial propio del hombre. Ello comporta el que, por una parte, la antropología exija como base una ontología; que se entiende, sin embargo, a sí misma como antropología. Más sencillo: el hombre no puede ser comprendido sirio desde el ente; lo que el ente es —el ente en cuanto tal— se nos muestra, sin embargo, funda- /12 mentalmente en el hombre, más concretamente en esa actividad que denominamos también vida espiritual. Aun de otra forma: la existencia *humana* es el máximo paradigma accesible a nuestra experiencia para entender qué signifique el verbo «existir»,

Esto es en cualquier caso lo que pretendo mostrar. Pero a ello llegaremos al final, mediante sucesivos pasos. Ahora intentaré determinar provisionalmente qué sea eso de existir, para ver a

continuación qué sentido pueda tener el carácter substancial de esta existencia.

* * *

Digamos en primer lugar que la existencia es una actividad. «Existir» y «ser» son verbos, y en cuanto tales denotan una actividad. Para cada uno de nosotros el existir no es entonces un estado en el que nos encontramos. El ser no es una especia de plataforma común en la que estuviésemos situados todos los entes, sino que es la actividad propia de cada uno.

Entendida como actividad, la existencia es además la actividad primera u original, el origen de toda otra actividad. El verbo «ser» se nos muestra así como el verbo de los verbos. Se trata de ver, y ello es posible, que toda otra actividad —correr, pensar, etc.— no es sino *modalización* de esa actividad primera que es el existir.

Vamos a ver ahora que la existencia, así entendida, es una cierta perfección, la primera, del ente que efectivamente existe. Se entiende esto mejor si se compara la diferente postura que adoptan a este respecto Platón y Aristóteles. Para Platón, la perfección —aquello que hace a un ente ser lo que es— está en la idea, /13 entendida ésta como modo de ser. La perfección es la cualidad que especifica la existencia. Para Aristóteles, igual que para Sto. Tomás, la perfección ontológica fundamental descansa, por el contrario, en la noción de acto, que él define[1] como el existir mismo de la cosa[2]. La perfección primera es entonces el acto, como ser de un modo, y no como modo de ser: no la cualidad de la existencia, sino la existencia de la cualidad[3].

---

[1] *Metafísica*, IX, 6; 1048 a 25.

[2] Sto. Tomás, comentando el texto de Aristóteles al que acabamos de hacer referencia (*Met.*, IX, 6; 1048 a 25), dice sencillamente: «*actus est, quando res est*» (*In IX Met.*, lect. 5, n. 1825). Por ello, dice también: *«non simpliciter dicimur esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu»* (*De substantiis separatis*, c. 6, n. 67). Por ello el ente en potencia es propiamente *«quod potest esse, licet non sit»* (*De principiis naturae*, c. 1, n. 338). Interesa especialmente insistir en este punto, común tanto a Aristóteles como a Sto. Tomás, en el que se pone de manifiesto la sencilla identificación del ser con la actividad primera del ente en cuanto tal; esta actividad significa la existencia.

[3] Cfr. Sto. Tomás: *In Dionisii. 'De divinis nominibus'*, c. I, lect. 1, n. 635: *«Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque partici-*

El alcance de esta inversión se puede ver en la consideración del lenguaje. Platón situaría la perfección que un juicio declara, en el predicado. Aristóteles y Sto. Tomás verían esta perfección más bien en la cópula, que expresa el acto. El predicado significaría entonces un modo que —al menos así se puede interpretar— expresaría la intensidad del acto o perfección fundamental dicha por la cópula[4].

Sto. Tomás de Aquino va a potenciar este carácter primariamente existencial de la perfección[5]. El sitúa el origen de toda perfección, incluso de las formales, en la actualidad absoluta que declara el verbo «ser»[6]. Ser perfecto no es participar de una cua-

---

pant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam, et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus earum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse, sed, quod magis est, omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia at alia huiusmodi quibus existentia participant, participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia at aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse». Cfr. también *ibidem*, nn. 633 y 638; *De veritate*, q 21, a 4, ad 4.

[4] Cfr. *S. Th*., I, q 4, a 2: *«Omnis autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent»*. Precisamente este «aliquo modo» que subraya aquí, viene expresado por el predicado, que se convierte así en medida de la perfección fundamental que es la existencia.

[5] En efecto: *«intantum est autem perfectum unumquodque inquantum est actu»*. (*S. Th.*, I, q 5, a 1); y ello teniendo en cuenta que el *«esse» «est actualitas omnis rei»* (*ibidem*). Por tanto, la existencia, entendida como actividad, es el principio de toda perfección: *«id...quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura»* (*Quodl.*, IX, 3).

[6] Cfr. Sto. Tomás: *In I Perihermeneias*, lect. 5: *«Ideo autem dicit quod hoc verbum 'est' consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti: significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolutae: nam 'est' simpliciter dictum, significat in actu esse, et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas quam principaliter significat hoc verbum 'est', est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, unde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum 'est'».*

lidad formal, sino actualizarla en una existencia concreta, es decir, ser activo de un determinado modo[7].

Existir o ser activo es para cada uno de nosotros ser perfecto. El modo según el cual existimos, no dice entonces perfección alguna, sino, en efecto, el modo de ésta. Y es evidente que el modo no es de por sí perfecto[8]. Cien taleros posibles, quo constituyen el modo según el cual pueden existir cien taleros, no son dinero: nada se puede comprar con ellos.

---

[7] Aquí se hace imprescindible una referencia a C. Fabro, en quien muy directamente me apoyo a la hora de entender el acto de ser como la perfección por excelencia y como resolución intensiva de toda cualidad formal, en lo que tiene, en efecto, de perfección (Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2. ed., Torino 1960, pp. 140 s. y 202 s.). Ahora bien, Fabro atribuye esta noción a Sto. Tomás como una desviación de sus raíces aristotélicas: «el progreso principal de la noción tomista de esse consiste precisamente en tratar el *esse* como 'acto' y en declararlo perfección»; y continúa: «la responsabilidad de esta revolución metafísica, de la que Sto. Tomás es autor, se determina especialmente en las dos fuentes neoplatónicas señaladas al principio de su actividad científica, el Ps. Dionisio y Proclo» (*Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain 1961, p. 222. En principio, las traducciones castellanas de textos extranjeros a los que se hace referencia en las notas, son mías). Naturalmente, esto significa discutir la raíz aristotélica de esta concepción de la existencia actual como principio de perfección, y atribuir (sobre todo en función de la relevancia que adquiere en Sto. Tomás el concepto de participación) a los principios platónicos la responsabilidad de la «originalidad» tomista «frente» a Aristóteles. Pues bien, siento disentir de Fabro en este importantísimo punto. Ciertamente Platón llega a la comprensión de un principio que se extiende a lo largo de la multiplicidad, dándole forma inteligible (Cfr. *Sofista*, 253 d-e). Pero este principio es entendido como una forma más, si bien dispersa y difusa a través de una totalidad (cfr. *ibidem*), y nunca coma un acto. El ser es para Sto. Tomás, por el contrario, en modo alguno, como para Platón, una forma o género, sino el acto de toda formalidad, en tanto que supone una existencia concreta, y no genérica. Esta concepción actual y no formal del ser es propia de Aristóteles; y con él forma el Aquinate una unidad indisoluble en este punto central de su (de ambos) metafísica. Es precisamente por ser el acto de toda forma, como aquello que es distinto de cada una en particular, por lo que Sto. Tomás afirma que el *esse* es *«primum formale omnium!»* (cfr. *S. Th.*, 1, q 7,'a 1; *CG*, I, 23).

[8] Justo al revés: el ser, que es principio de toda perfección, *«est coarctatum et limitatum... per hoc quod est receptum in natura determinatae speciei»* (*De spirit. creat.*, a 1, ad 15). El modo de ser, lejos de ser una perfección, se convierte desde esta perspectiva en la imperfección específica que determina el ente finito a una forma, que es diferencial en función de una cierta negatividad (cfr. In *Boethii 'De Trinitate'*, q 4, a 1).

Y viene bien citar este ejemplo kantiano, porque, tras haber dejado sentado que la existencia, entendida /14 como actividad, constituye lo que de un modo impreciso pero intuitivo podemos denominar la primera perfección de todo lo que es real, quiero pasar a continuación a intentar mostrar que esta existencia significa también posición absoluta. Es decir, se trata de ver ahora que toda existencia es de suyo substancial.

El punto de partida para llegar a esta conclusión es el ya conseguido: la noción de ser como esa actividad primera que es existencia de las cualidades que dicen las categorías. Pues bien, esta noción puede parecer intuitivamente clara; sin embargo corremos aquí el peligro de quedarnos en la generalidad de una palabra, —«existencia»— que parece cerrarse a una ulterior precisión. Y aquí es donde se hace relevante la referencia a Kant. La existencia —dice— es la posición «absoluta» de una cosa y de sus cualidades tal y como las expresan sus posibles predicados[9]. Ahora bien, si reflexionamos un poco, esto, más que una aclaración de la idea de ser o de existencia, parece más bien una genial definición de la idea de substancia. Pues esta posición absoluta es lo propio de aquello que no es predicado, sino siempre sujeto de posibles predicaciones; y así definía Aristóteles la substancia[10]. Además, esta posición absoluta es también lo propio de aquello que es posible sujeto de designación pronominal; es lo que hace posible que nos refiramos a algo con los pronombres «esto», «aquello», «tú»; es, pues, lo que hace de lo real un *«tode ti».* Y esta es otra designación de la substancia en Aristóteles[11].

¿Cómo es entonces posible que Kant, que quiere definir el ser, la existencia, se «equivoque» y acabe definiendo la substancia? Es evidente que entre la existencia o actividad de ser y la

---

[9] Cfr. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 598; B 626: «'Ser' no es, evidentemente, ningún predicado real, es decir, el concepto de algo que pudiera ser añadido al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones, en sí misma». Esta «posición» es calificada como «absoluta» en *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, tomo II, pp. 73 ss.

[10] Cfr. *Met.*, V,

[11] Cfr. *Met.*, VI, 14; 1039 a 14.

substancialidad se da una conexión original que hemos de intentar aclarar./15

Pues bien, creo que el lugar donde esta conexión se pone de manifiesto es precisamente allí donde se muestra el ser: en el lenguaje descriptivo que dice que las cosas *son* y *cómo son,* es decir, en el lenguaje que tiene en el *verbo* «ser» su centro de gravedad. Veamos, bien sea someramente, qué es lo que este verbo dice.

Aquí nos encontramos con serias dificultades a la hora de discernir el sentido de un verbo que cumple diversas funciones, y que además cumple algunas de ellas independientemente de las demás[12]. Nos encontramos en primer lugar con una función existencial, que aparece en juicios tales como «Sócrates es». En este sentido no se puede decir que «el sabio (genérico) sea», o que «Afrodita sea». En segundo lugar aparece una función atributiva en la que, funcionando como cópula, el verbo «ser» refiere un predicado a un sujeto, por ejemplo en «Sócrates es sabio»[13]. En este sentido se puede decir el verbo «ser» con verdad de sujetos que no existen. Así, por ejemplo, «el sabio es feliz» y «Afrodita es hermosa», son proposiciones verdaderas. Pues bien, pretendo sostener que el sentido pleno del verbo «ser» se pone de manifiesto allí donde cumple estas dos funciones *a la vez*, por ejemplo en «Sócrates es sabio». En efecto, este juicio no es un mero juicio de atribución, no es lingüísticamente equivalente a «Afrodita es hermosa», porque en este último no se dice de Afrodita que sea realmente existente, mientras que el primero, dicho, por ejemplo, en la presencia de Sócrates enseñando en Atenas, es él mismo un juicio de existencia, equivalente a «Só-

---

[12] Como es sabido, en este punto ha abundado insistentemente la filosofía analítica (Cfr. L. Wittgenstein: *Tractatus logicus-philosophicus*, 3.323; R. Carnap: «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en: *El positivismo lógico*, Ed. A. J. Ayer, México 1965, p. 80). El problema es que desde posturas mucho más tradicionales se podría llegar a las mismas conclusiones —desde las que se hace imposible una ontología como teoría general y unificada del ser—, si no se logra salvar, desde esta diversidad de funciones, la unidad semántica —necesariamente analógica— de este verbo «ser».

[13] En esta línea apunta Sto. Tomás cuando afirma (cfr. *In I Perihermeneias*, lect. 5) que *«hoc verbum 'est' con-significat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti: significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolutae»*.

crates existe sabiamente»[14]. Allí donde el verbo «ser» se usa en su pleno sentido en una frase predicativa, esta frase se deja reformular en otra donde el predicado pasa a ser adverbio del verbo existir.

La función plena del verbo ser consiste entonces /16 en decir la existencia del sujeto según el modo que expresa el predicado, es decir, en describir una realidad existente que se manifiesta como sujeto de sus propiedades. El verbo ser dice, por tanto, en primer lugar que algo existe, y en segundo lugar que este algo es un sujeto. El verbo ser dice que un sujeto existe, dice la actividad de existir en tanto que esta subjetivamente puesta, y dice, por último, el modo según el cual este sujeto existe, expresando esto en el predicado.

Desde aquí podemos conectar con la doble referencia que hacíamos a Sto. Tomás, por un lado, y a Kant, por otro. Pues el verbo «ser» dice, en primer lugar, la existencia como actividad primera y absoluta (no relativa a otro ente o a un modo de ser) del ente que efectivamente es, es decir, la dice como *actus essendi*. Y, en segundo lugar, afirma también la posición absoluta de aquello a lo que compete esta actividad. Esta posición absoluta es lo propio del sujeto frente a sus determinaciones, que aparecen en el predicado. El verbo «ser» afirma, pues, el carácter subjetivo de la existencia del ente, en tanto que ésta es algo propio de un sujeto existente. El verbo «ser» afirma que el ente es substancia[15]. Pues esto es la substancia: lo que es o ente en acto en tanto que es sujeto. La substancia es lo real en su capacidad de ser sujeto. La substancia es el ente considerado en la primera perfección que el ser —*simpliciter dictum*— declara, que es su subsistencia. Esta substancia hemos de entenderla co-

---

[14] Es cierto que tanto Aristóteles como Sto. Tomás han dicho que es preciso distinguir el sentido de las preguntas *«an est?»* y *«quid est?»* (cfr., por ejemplo, *Quodl.*, II, 3). Pero, ¿por qué no iba a ser posible contestar ambas preguntas con una sola respuesta? Y así, en efecto, dice Aristóteles (*Met.*, VI, 1; 1025 b 17) que es propio de la misma operación del entendimiento (juicio) mostrar la quididad y su existencia.

[15] Desde esta posición, y sólo si la aceptamos, se entiende la crítica de Sto. Tomás a Avicena: *«Opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum; quia unum prout convertitur cum ente significat substantia rei, et similiter ipsum ens»* (*Quodl.*, XII, 5). Dicho de otra forma: *«ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia»* (In XI met., lect. 3, n. 2197).

mo confluencia de las dos nociones que aportan Sto. Tomás, por un lado, y Kant, por otro. La subsistencia es posición absoluta o subjetiva del ente que es término de relaciones —por ejemplo, la atribución de los predicados—, sin agotarse sin embargo en ser «mero» término de éstas. Pero esta subsistencia es también actividad, esa actividad primera /17 que vimos era el origen de toda otra perfección que los predicados, más que atribuir, declaran. La subsistencia es entonces la actividad de existir[16] en tanto que, puesta en sí misma, es actividad del sujeto que ella misma representa. Esto es precisamente la substancia: la actividad (primera de existir en tanto) que es sujeto de sí misma, el ser en tanto que es reflexión. Existencia, posición y reflexión son los tres momentos del ser en su emergencia substancial.

* * *

Entenderemos mejor todo esto si observamos la forma según la cual el ser se refleja como verbo en el lenguaje. Lo primero que dice este verbo es la posición absoluta del ente que es sujeto. El verbo «ser» declara aquello que es, el ente, como algo absoluto, es decir, como sujeto al que toda atribución se refiere, sin ser él mismo referido a nada. El verbo ser declara además —en el pleno sentido de su uso— que ese sujeto existe, que le compete la actividad de existir, como aquella actividad primera que lo define como ente y que es principio de su perfección. Tenemos con esto que el verbo ser declara dos cosas: actividad (de existir) y posición absoluta y subjetiva. Lo importante, sin embargo, es darse cuenta que declara ambas cosas a la vez; es decir, por un lado declara el carácter subjetivo de la actividad de exis-

[16] Si bien hay autores que sostienen claramente esta equiparación (cfr., por ejemplo, L. de Raeymaeker: *La philosophie de l'Etre*, Louvain 1947, p. 150s.), sin embargo, mostrar esta correspondencia en los textos de Sto. Tomás, requeriría una interpretación que superaría las intenciones de este trabajo. Baste con señalar lo evidente: el *esse* es para Sto. Tomás principio *quo* de la subsistencia (Cfr. *Quodl.*, IX, 6; *De veritate*, q 21, a 1. Cfr. también C. Fabro: *Participation et causalité*, pp. 265 s.; F. Inciarte: *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg-München 1970, p. 135). De opinión contraria a la que aquí sostengo es fundamentalmente la tradición interpretativa que procede de Cayetano (cfr., por ejemplo, J. Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico-thomistae*, 13 ed. Barcinonae-Friburgi-Romae 1961, t. II, pp. 146 ss., n. 727 s.).

tir, a la vez que declara el carácter activo existencial de toda subjetividad.

Pues bien, todo esto alcanza su pleno sentido cuando ampliamos el campo de visión y observamos que el verbo «ser», tal y como aparece en las proposiciones ordinarias del lenguaje, no limita su función a las ya descritas, sino que cumple además una nueva misión /18 atributiva que prolonga su sentido al referir al sujeto un determinado modo de ser, que expresa un predicado. Nos encontramos con dos funciones distintas del verbo «ser»: declarar la existencia y posición del sujeto, por un lado, y atribuirle un predicado, por otro. Vamos a ver ahora en qué relación se encuentran ambas funciones y sí es posible a partir de ellas mantener una unidad en la noción de ser. Voy a intentar mostrar que la unidad de esta noción se refleja, en efecto, en la mencionada duplicidad de funciones, las cuales en modo alguno la fracturan. Precisamente la correlación o unidad de ambas —declaración de existencia o posición y atribución de cualidades formales— se nos mostrará como la clave para entender la tercera función descrita, por la que el ser declara el carácter subjetivo del ente en cuanto tal, o, más general, el carácter de reflexión que compete a la actividad de existir. Es, además, en este contexto donde se pone de manifiesto el carácter analógico de la noción de ser.

Voy a definir aquí mi postura contrastándola con la que me parece ser su contraria. Esta sería aquella que más o menos sostiene que la doble función descrita daría lugar a un doble sentido de la noción de ser. Por un lado, tendríamos el ser que se dice categorialmente en el juicio de atribución. La tradición escolástica lo ha denominado también *esse essentiae*, por cuanto que expresa fundamentalmente los modos según los cuales el ente es de una forma concreta. Y por otro lado tendríamos el ser que declara la existencia, que se diría como distinto del anterior, en tanto que no es un género y trasciende, por tanto, la predicación categorial. Fabro lo ha llamado, en efecto, el ser trascendental, y la tradición escolástica —quizás en un sentido distinto— el *esse existentiae*, que no expresa modo /19 alguno, sino la *«positio extra causas et extra nihil»*[17].

[17] Ciertamente, no se debe incluir a C. Fabro en esta referencia sin hacer algunas precisiones; pues de ninguna manera se puede asimilar su postura a la

Pues bien, esta duplicidad de sentidos en la noción de ser me parece improcedente. Pues es precisamente el ser que se dice según las diez categorías el que se dice trascendentalmente a todas ellas[18]. 0 lo que es lo mismo: el ser trascendental, aquel que declara la existencia, es el mismo que expresa la cópula verbal y que se prolonga en la atribución categorial. Pero esta nada quita a su trascendentalidad. Pues el ser es trascendental, no por decirse aparte de las categorías, sino porque su predicación *se extiende* a lo largo de todo el sistema categorial sin identificarse con ninguna de ellas. El ser no es un género, *porque* se dice según *todos* ellos[19].

La duplicación de sentidos del ser habría conducido, por otra parte, a duplicar también el sentido de la perfección que el ser declara[20]. Se llega así a considerar un orden de perfecciones trascendentales, propias de la existencia, como distinto del orden de perfecciones predicamentales o formales, propias de la esen-

---

de Cayetano —de él procede la distinción entre *esse essentiae* y *esse existentiae*—, que precisamente combate, en tanto que para Fabro la existencia no es mera posición de cualidades formales, sino plenitud de perfección actual. Y, sin embargo, Fabro se va a aferrar —sobre todo en el plano dinámico de la causalidad— a la distinción entre ser predicamental y ser trascendental (según se refiera al ser que se dice según las diez categorías o al ser que expresa el *actus essendi*). Yo sostengo que esta distinción termina por no estar muy lejana a la cayetiana anteriormente citada, si la contrastamos con la que a continuación quiero sostener: se trata de ver que la distinción real entre esencia y ser no supone una fractura en el sentido de la predicación de este verbo, y que es imposible distinguir absolutamente el sentido predicamental del sentido trascendental de esta predicación; sin que quepa, como pretende Fabro (cfr. *Participation et causalité*, pp. 187 ss. y 348), un doble orden ontológico.

[18] No pretendo que la distinción entre el ser categorial y el *«esse seu actus essendi»* carezca de sentido. De hecho, Sto. Tomás la sostiene repetidas veces (Cfr., por ejemplo, *S. Th.*, III, q 10, a 3). Lo que quiero negar es que ambos usos del verbo «ser» sean respectivamente irreductibles.

[19] Cfr. *Met.*, V, 7; 1017 a 24 ss: «Puesto que, de los predicados, unos significan quididad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción y pasión, otros lugar y tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos». (En las citas en castellano de la Metafísica me atengo a la traducción de V. García Yebra.)

[20] En efecto, también la categoría declara una cierta perfección (cfr. Sto. Tomás: *De veritate*, q 1, a 10, ad 3 quae contra obiicitur), que sería ininteligible en cuanto tal, ya que toda perfección, incluso formal, tiene su fundamento en el acto de ser.

cia[21]. Ambos órdenes estarían coronados por actos diferentes[22]: el acto formal, como principio de las perfecciones categoriales, y el *actus essendi,* como principio de las trascendentales.

Desde la idea de una noción unitaria de ser que me gustaría ofrecer aquí como alternativa, es claro, por el contrario, que la cópula verbal expresa ya el acto del ente en absoluto, es decir, el *actus essendi;* pero no como el acto que es *distinto* de la forma, en el sentido de estar aparte de ella, sino como el acto de toda forma, el cual es principio original de la perfección que ella declara *a su modo* en la categoría que /20 se predica. La forma es, en efecto, modo *de ser* según lo dicen las categorías[23]. Así dice el ser la actividad primera de existir puesta en el sujeto y en tanto que esta existencia es la perfección actual de toda cualidad formal que pueda aparecer en el predicado[24].

La predicación significa entonces la categorización del ser trascendental o la actualización del ser predicamental; ambos

---

[21] Esta duplicidad de órdenes, con dinámicas constituyentes independientes, es uno de los puntos centrales de la interpretación tomista de C. Fabro (cfr. *op. cit.*, pp. 187 ss. y 348).

[22] Esta tesis de la duplicidad de actos constitutivos del ente ha sido sostenida especialmente por E. Gilson (cfr. *L'Etre et L'Essence*, 2 ed., Paris 1972, pp. 108 ss.); aunque es también una tesis clásica en la tradición cayetiana (cfr. J. Gredt: *Elementa...*, t. II, págs, 45 s., 50 y 125).

[23] De aquí procede el principio, fundamental en la ontología tomista, de que la forma da el ser. En efecto, *«cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est» (De anima, a 9; cfr. también: De ente et essentia, c. 4). Sto. Tomás llega a afirmar: «primus effectus formae est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam»* (S. Th., I, q 42, a 1, ad 1). Pero esta perfección de ser, la forma no la da por sí misma. No se puede decir, por ejemplo, que Sócrates existe por ser un hombre, sino, justo al contrario, es hombre por existir de una determinada manera, que denominamos con esa categoría. Es esta categorización de la existencia en el ente finito la que hace de la forma principio auténtico del ser del ente: *«vivere viventis est ipsum esse eius»* (*In liber 'De causis'*, lect. 12).

[24] Por ello, en la medida en que el ser se dice del ente finito siempre según un modo categorial, *«esse est primum formale»* (*S. Th.*, I, q 8, a 1). Pero no porque el ser se comporte como una forma, sino porque es el acto de todas ellas, y no hay por tanto forma real que no esté actualizada por el *esse* (cfr. *De potentia*, q 7, a 2, ad 9; *S. Th.*, I, q 4, a 1, ad 3, Toda forma se muestra así como forma de ser.

son uno en la unidad de la proposición que expresa el ser de la substancia.

Téngase en cuenta que sólo en esta unidad se pone de manifiesto la famosa *analogia entis.* Pues, ¿qué es la analogía sino la unidad de predicación de un ser que fractura su significación en la diversidad de un predicado múltiple? Ahora bien, esta analogía se refiere a esa actividad primera que es el existir la cosa en cuestión: esta existencia se plurifica en las múltiples determinaciones que aparecen en las categorías como modos concretos de ser. Este ser se plurifica, manteniendo sin embargo su unidad propia como subjetiva o absoluta. Esto es el carácter analógico del existir mismo, por el que es posible entender la diversidad de modos de una realidad como determinaciones concretas de una *totalidad* que mantiene en esa pluralidad su posición substantiva. Esta realidad que se despliega en una pluralidad de manifestaciones, manteniendo sin embargo a éstas como *suyas,* es decir, recogiéndolas en la unidad de su posición absoluta, es lo que desde Aristóteles los clásicos han denominado substancia. La substancialidad es el carácter específico del ente, que el verbo «ser» declara y por el que este ente mantiene en su despliegue categorial la unidad trascendental y analógica de su noción.

Esto se pone de manifiesto una vez más en el lengua- /21 je. La trascendentalidad del ser a lo largo de su despliegue categorial es lo que constituye la unidad de una proposición de predicado múltiple, es decir, de una descripción. En efecto, si tenemos una serie descriptiva: «S es P, Q, R, etc.», lo que da unidad a la predicación es precisamente la trascendentalidad del ser que expresa la cópula. Este ser se extiende a través de todos los predicados, alcanza hasta el último de ellos y los recoge e integra reflejamente —aquí aparece de nuevo el carácter de reflexión que compete en cuanto tal a la actividad de existir— en la unidad de la posición absoluta substancial, que él mismo declara en el sujeto.

Ahora en el plano ontológico, la trascendentalidad del ser, el carácter analógico de su despliegue categorial, es pues lo que hace de lo real una totalidad y de su diversidad el despliegue de esta totalidad, que no es otra cosa que la substancia misma. Esta, en tanto que *es* en sí misma, es decir, como sujeto, aquello que sus atributos *dicen,* pone a éstos como determinaciones suyas y como momentos de su desarrollo.

La substancia nada tiene que ver entonces con la alcachofa de Locke[25]; no es un punto o gancho del que se cuelguen los atributos, sino que consiste en su despliegue en las manifestaciones que le son propias. Dicho de otra forma: lo que expresa la substancia no es el nombre vació, sino la descripción completa que es, por ejemplo en Sócrates, su biografía, que dice *todo* lo que Sócrates ha llegado a *ser.*

* * *

Con esto llegamos ya a un punto en el que podemos comenzar a vislumbrar la posibilidad que tienen estas /22 nociones ontológicas de ofrecer una plataforma desde la que poder abordar la comprensión de lo específicamente humano. La férrea frialdad de los conceptos metafísicos tratados, puede ahora, poco a poco, irse flexibilizando, calentando, por así decir, hasta que, como a través de una bruma que se va disipando, comenzamos a reconocer en esa existencia, común a todo lo que es, rasgos familiares de esa otra existencia que es la «nuestra» propia.

* * *

Mantener a través de la pluralidad de actos que constituyen nuestra historia la unidad de una existencia o actividad que consideramos propia, esto es lo que denominamos vivir[26]. En efecto, la vida es esa actividad que en la totalidad de sus determinaciones mantiene, sin dispersarse en ellas, la unidad de su posición absoluta. Obsérvese que así hemos definido también la substancia. La existencia o actividad de existir, en tanto que es substancial, es vida. El existir que mantiene su mismidad en la pluralidad de sus manifestaciones activas, el existir homeostático, es un vivir.

¿Es entonces el ente substancial siempre un ser vivo? Aquí hay que matizar: *en la medida* en que su ser es reflexión, es decir, *en la medida* en que su actividad, lejos de significar su dispersión, recae sobre sí misma, afirmando su carácter subjetivo, en esa medida, que no es otra cosa que la medida en que efecti-

---

[25] Cfr. *An essay concerning human understanding*, Ed. A. C. Fraser, Oxford 1894, 2, 23, t. I, p. 391 ss.

[26] La vida no es algo extraño a la existencia: la vida es *«ipsum esse viventis»* (*S. Th.*, I-I, q 3, a 2).

vamente es y es substancia, el ente es un ser vivo[27]. Ahora bien, obsérvese que digo: en la medida en que esto es así. Es fundamental ahora darse cuenta que esta medida es efectivamente reflejo de un más y un menos: de un más y un menos de ser, de existencia, de actividad /23 y, en consecuencia, de subjetividad, de reflexión y de substancialidad. La substancialidad del ente, que es la noción que recoge todas las que acabamos de enunciar (la substancia es la actividad de ser o existir en el momento de su reflexividad original por la que es sujeto de sí misma), es una noción intensiva[28]. Este carácter intensivo es lo que nos permitirá ver en ella el sentido específico de lo humano en cuanto tal.

Recordemos, para ver esto, lo que ya se dijo anteriormente. El verbo ser, la cópula del juicio, expresa esa actividad primera que es el existir, entendida —y esto es lo que nos importa ahora recordar— como acto u origen de toda perfección. Podemos decir que la primera perfección de un ente, aquella a la que todas las demás se reducen, es la existencia o actividad de ser que declara la cópula. El ser dice entonces, no solamente la posición del sujeto, sino su perfección, su actualidad, que es principio de toda perfección.

Es necesario detenernos aquí para insistir en un punto que puede parecer extraño, pero que no es difícil de reconocer en una reflexión sobre nuestra propia existencia. La perfección de la existencia no está sino en la existencia misma. 0 lo que es lo mismo, una actividad, por más que pueda parecer otra cosa, en la medida en que es actividad —lo contrario es la potencialidad— no pretende otra cosa que sí misma[29]. Por eso ha visto muy bien Aristóteles que esta *«enérgeia»*, el acto, es lo que tiene el fin en sí, es *«enteléqueia»*. Por ello la actividad que es el puro existir, en el momento de su originalidad no pretende otra cosa

---

[27] La vida es para los clásicos la propiedad que tiene un ente de moverse a sí mismo. Allí donde en un ente hay una actividad propia, —del tipo que sea, pero propia—, allí hay vida (cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 18, a 1). La substancia es el ente que tiene en sí la actividad de existir; luego el ente, en la medida en que es substancial, es vivo.

[28] Ciertamente Aristóteles ha afirmado que la substancia no tiene variación de grados (cfr. *Cat.*, 3 b-4 a). Pero se refiere aquí a la substancia segunda, en su más específico sentido categorial. En cómo realiza el ente concreto que es sujeto su substancialidad, aquí sí hay diferencias.

[29] Cfr. Aristóteles: *Ethica a Nic.*, I, 8; 1098 b 19-20.

que su auto-intensificación. Por ello también, esta actividad es reflexiva: se afirma a sí misma como sujeto y es, por tanto, *ab origine* substancial. Esta autoafirmación no es otra cosa que eso que llamamos voluntad. La vida /24 como existencia refleja es un cierto querer. Pero, ¿querer qué? ¿Y qué otra cosa puede ser sino vivir?

Insisto en que esto es fácilmente reconocible en la existencia personal: lo que fundamentalmente deseamos es vivir; pero no como pura «supervivencia«, sino como actividad. «Hay que hacer algo», decimos, y nos lo proponemos como meta de un domingo. Es evidente que el algo es lo de menos, lo importante es «hacer», pero hacer lo más posible. Jugar al fútbol, ir al monte, charlar con unos amigos, escuchar música, son todas ella formas de esa actividad que se satisface a sí misma. Al final da lo mismo qué se haya hecho, lo único importante es no haberse quedado por debajo del máximo nivel posible de actividad[30]. Y si éste se alcanza, se logra entonces esa satisfacción que encuentra la vida en sí misma, que no es otra cosa que eso que llamamos felicidad: la alegría de vivir[31].

No creo que haga falta decir que esta actividad, en la que la vida encuentra su satisfacción, nada tiene que ver con el activismo propio del perfecto «vividor», que es, justo al contrario, aquél que en ninguna actividad encuentra su perfección. Entendemos mejor que la vida se satisface a sí misma, si buscamos como ejemplo lo que es para Aristóteles su máxima expresión: una praxis o actividad sin movimiento que él denomina *«theoria»*: la contemplación de aquello que es en sí mismo digno de ser contemplado. Pero sobre esto volveremos más adelante.

En cualquier caso, baste decir que la vida perfecta es aquella que, en una reflexión acabada, descansa en el gozo de su cum-

---

[30] Cuando Aristóteles afirma que la virtud consiste en la ejecución de la actividad propia del hombre (*Ethica a Nic.*, II, 6; 1106 a 21-22), se refiere a la actividad diferencial, que es la de una. vida teórica. Pero esta diferencia supone un incremento: la diferencia incrementa la actividad del género, se comporta respecto de él como el acto respecto de la potencia. Luego ejecutar la actividad diferencial, significa para el hombre alcanzar el máximo intensivo de actividad que le es posible. Ser virtuoso no es otra cosa entonces que ser máximamente activo: vivir con la mayor intensidad posible.

[31] Cfr. *ibidem*, X, 4; 1174 b 32-34: «El placer perfecciona la actividad, no como la disposición que le es inherente, sino como cierta consumación que es su fin, como la juventud la flor de la vida».

plida auto-posesión[32]. La vida es entonces perfecta subjetividad. Algo de esto saboreamos también en el gusto de sí mismo que alcanza el sujeto en la actividad cumplida. Por eso se ha entendido siem- /25 pre la felicidad como encuentro consigo mismo, y la máxima desgracia como la «perdición».

Pero volvamos al hilo argumental. Se trata de ver que si esa existencia, que en su carácter reflexivo es vida, es principio de toda perfección, entonces el verbo «ser» declara de suyo a su sujeto como lo absolutamente perfecto. El ser dice en sí mismo la perfección, de modo absoluto, es decir, sin limitación alguna[33]. Dicho con toda su radicalidad: el juicio «x es» pone a su sujeto como el absoluto que es absolutamente perfecto, y tiene por tanto un único referente del cual pueda ser verdadero, que es Dios. La existencia, en el momento de su reflexividad ilimitada, es suma perfección y, por tanto, el nombre propio de Dios. Él es *ipsum esse subsistens,* el ser que es sujeto de sí mismo. Dios es el ente que absolutamente posee la perfección de su existencia: El *que es*, sin más[34].

Es evidente, sin embargo, que el ente que es objeto de nuestra experiencia no de este modo perfecto. Ahora bien, según la noción de perfección expuesta, hay una única posibilidad de ser imperfecto, y ésta consiste en *ser* imperfectamente, es decir, en ser en una cierta y limitada medida, por la que el ente finito es hasta cierto punto y hasta cierto punto *no es*[35]. Pero, fíjese bien lo siguiente, este *no ser* es la relativización o —como dice el Aquinate— el «aminoramiento» del propio ser[36]. El ente finito es aquél que es sólo relativamente lo que es, es decir, aquél que *no es* absolutamente lo que él mismo es.

Esto es grave. La situación del ente finito se muestra así como contradictoria, pues en él se da imperfectamente lo que es absoluta perfección, a saber, la actividad de existir. El límite que

---

[32] Por ello es propio de la felicidad, que es la perfección de la vida, la vida eterna (cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I-I, q 3, a 2).

[33] Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 13, a 11.

[34] *Exodo*, 3, 14.

[35] Sto. Tomás llega a decir que el ente finito, *«quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse»* (*De veritate*, q 2, a 3, ad 16).

[36] Cfr. *CG,* II, 15; también: *In l. 'De causis',* lect. 12; *S. Th.*, I, q 108; a 5; *CG*, I, 32.

hace del ente un ente finito, es un límite contra sí mismo, por el que /26 este ente imperfecto queda fuera de su propia perfección. El ente finito es así inidéntico consigo mismo. Esta inidentidad es su potencialidad. Pero esto lo dejamos sólo apuntado y volveremos detenidamente sobre ello en la tercera parte de este trabajo. Nos interesa aquí sólo constatar que la absoluta perfección, que es la actividad de existir, se da en el ente del cual tenemos experiencia según un cierto límite[37]. El ente finito es limitadamente, o sea, es limitadamente *perfecto.*

Aquí se nos muestra con claridad la función de los modos categoriales del ente que aparecen en el lenguaje como predicados. La misión de las categorías consiste en expresar el límite según el cual el ente existe, que es el límite de la original perfección de ser[38]. El predicado *modula* entonces lo fundamentalmente predicado, que es la cópula, de forma que la proposición manifieste con verdad el ser del ente concreto y sea así una acabada descripción. Esta modulación significa una intensidad según la cual el ente en cada caso es. Pues la intensidad es precisamente aquello en lo que cabe una distinción de lo que es fundamentalmente lo mismo, a saber, pura actividad de existir[39]. Así, puede ser ilustrativo el siguiente ejemplo: del mismo modo como la diversidad del paisaje se reduce a posición focal e intensidad de una misma luz, de igual manera es una y diversa la totalidad de lo real: el sujeto define la posición y el predicado la intensidad de la energía original que es el ser. Las categorías son como los colores, los sujetos como los focos de luz.

---

[37] Este ser limitadamente, supone un cierto *no ser* el propio *ser*. Esto está profundamente relacionado con la doctrina clásica de la distinción entre esencia y ser: *«cum autem creaturae non sit suum esse, oportet quod habeant esse receptum; per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram eius in quo recipitur»* (*De veritate*, q 21, a 6).

[38] Cfr. *In Boeth. 'De Trin*.', q 4, a 1: *«Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente inquantum ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius ens»*. Esta naturaleza es la que expresa la categoría (cfr. *De spirit. creat.,* a 1, ad 15).

[39] Por ello, las formas, lejos de ser indiferentes a una noción universal de perfección, *«differunt secundum pertectius et imperfectius»* (*In I de Gen. et Corr.*, lect. 10). Y así: *«sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversa rerum genera»* (*De veritate*, q 1, a 1).

* * *

Vamos ahora a centrarnos un poco más en lo que ya habíamos anunciado: si el ser se da en los entes /27 finitos según una cierta intensidad y si este ser, en su reflexividad, emerge en el ente originalmente como substancia, es evidente entonces que la diversa intensidad de esta existencia se reflejará también en una distinta intensidad de la substancialidad del ente en cuanto tal. Se trata de ver que esta substancialidad es un carácter trascendental del ente, directamente proporcional a la intensidad de su existir. El ser significa entonces la posición absoluta o substancial del ente, según la intensidad que expresa el predicado.

Vimos, en efecto, que el ente, en la medida en que *actualiter seu absolute dictum* es, es substancia. Es así que este ser se dice analógicamente, es decir, según la medida que expresa el predicado. Luego podernos decir que el ente es substancia y un cierto absoluto, sujeto último de atribución y posible sujeto de designación pronominal, en la medida, y sólo en ella, en que es[40]. Esta medida viene expresada por los predicados, pero fundamentalmente por el primero de los predicados de un ente, por aquél que determina primariamente su existencia y es condición de posibilidad de todos los demás. Este predicado expresa la esencia, y fue denominado por los antiguos «especie». Sócrates, por ejemplo, existe, y es por tanto substancia, en la medida en que es hombre, es decir, según su humanidad. Dicho de otra forma: lo absoluto y substancial, que es aquello que el ser afirma, es en el ente finito relativo, susceptible de un más y un menos que expresa un predicado. El ente es trascendental, analógica y, por tanto, relativamente un absoluto y substancia.

Aquí alcanzamos una posición desde la que se vislumbra ya la importancia antropológica de los principios ontológicos expuestos. *Ser hombre* es ciertamente una *forma distinta* de ser, pero no de ser *algo distinto,* /28 sino de ser lo mismo, a saber, algo perfecto, activo, reflejamente recogido en la posición absoluta

---

[40] No hay mucho fundamento explicito para atribuir a Sto. Tomás esta noción intensiva de substancia que estoy defendiendo aquí. Sin embargo hay textos que no se entienden sin ella y que señalan, por tanto, en esta dirección: *«Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens»* (*CG*, IV, 11). ¿No invita el *«maxime»* del antecedente a leer el texto en el sentido de que Dios es entonces también máximamente subsistente?

que la actividad de existir representa; *ser hombre* es una forma distinta de ser, en definitiva, lo que todos los entes a su manera son: actividad substancial. Pero esta forma es distinta porque representa una intensidad. La distinción, por tanto, no es absoluta, sino reflejo de un más o un menos de lo mismo, que no sólo permite, sino que incita a la comparación[41]. En concreto, bien parece que *ser hombre* es la forma más perfecta de *ser,* el máximo en la actividad de existir que se nos presenta en la experiencia. Y así resulta que lo específico del hombre, aquello que lo diferencia de los demás entes, es la intensidad de su existencia substancial, es ser *más* aquello que los demás son *menos,* a saber, la actividad refleja de existir, que es por lo demás común a todos. Por ello, no hay forma de entender lo que es el hombre sin hacer ontología. Pero, por otra parte, lo que el ente en realidad es, se nos muestra en cuanto tal en el máximo de sus exponentes accesibles, que es esa existencia humana que llamamos «nuestra». La máxima comprensión del ente la alcanzaremos cuando podamos contemplar tal y como es la esencia de Dios. Entretanto hemos de contentarnos con hacer antropología, es decir, con aprender algo acerca de nosotros mismos. Esto lo veremos a continuación, pues pretendo mostrar que la esencia de esa actividad de existir, que ya se nos manifestó como *vida,* concluye esta manifestación al mostrarse más concretamente como vida *espiritual.*

* * *

Pues bien, el camino para llegar a la evidencia de este punto —que la existencia es espíritu— paradójicamente no es otro que profundizar en el carácter trascen- /29 dental que compete a la posición substancial del ente en cuanto tal. Como muy bien ha visto Hegel, la vida del espíritu se nos pone de manifiesto en la dinámica predicativa del juicio[42]. Veamos ahora cómo: En un dis-

---

[41] *In I de Gen. et Corr*., lect. 8: *«Omnis enim formae substantiales differunt secundum magis et minus perfectum. Unde in VII Met. (1043 b-1044 a) dicitur quod species rerum sunt sicut numeri quorum species variantur secundum additionem et substractionem»*. Según, pues, la medida del ser que cada una encierra, las formas se sitúan en un determinado nivel de la escala trascendental de lo perfecto.

[42] Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 262 y 369 (las citas de Hegel se refieren a la edición de Suhrkamp: G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden).

curso descriptivo, el ser —la cópula, si se quiere— extiende trascendental y analógicamente su significado a lo largo de todo el sistema categorial, alcanza hasta la última de las categorías y, sin identificarse con ninguna de ellas, recoge e integra a todas como determinaciones suyas en la unidad de la posición absoluta que él mismo declara en el sujeto substancial que es el ente. Pues bien, en tanto que es ente, es decir, aquello que es, la substancia participa de esta trascendentalidad y de este carácter analógico. En una descripción en la forma «S es P, Q, R..., etc.», el sujeto no se queda atrás en el desarrollo del discurso, no queda dicho al proferirse el nombre del sujeto, sino que acompaña a la cópula hasta el último de los predicados, trascendiendo a todos; y, sin identificarse con ninguno, los recoge e integra en la posición que él mismo como substancia representa. El juicio significa el despliegue dinámico de la actividad del sujeto en sus determinaciones. La substancia, el sujeto mismo, no es entonces la pura posición inicial; supone además una vuelta a sí misma, que recoge lo diverso a ella. Pero tampoco la entendemos exclusivamente así, como punto de partida y punto de llegada de este movimiento de reflexión; la substancia es también el mismo despliegue trascendental que acompaña al ser en todas sus determinaciones. Es Sócrates quien *es* hombre, sabio, griego, etc[43].

---

[43] Cfr. Aristóteles: *Met.*, VII, 1; 1028 a 20 ss.: «Podría dudarse si 'andar' o 'estar sano' y 'estar sentado' significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y estos parecen más entes, porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y eso es la substancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues 'bueno' y 'sentado' no se dicen sin esto». Por otra parte, creo que no sería desacertado interpretar en este sentido el término aristotélico de *«physis»*. Si la naturaleza es lo primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece (1014 b 16 ss), entonces es en cierta forma un trascenderse la substancia en el despliegue accidental, en un movimiento que es más bien desarrollo (cfr. 1014 b 16 ss, 1015 a 7 ss, 1021 b 20 ss, 1023 a 24 ss, etc.). Por lo demás, existen en Aristóteles puntos de apoyo para atribuirle una expresa trascendentalidad a su noción de esencia. Por ejemplo *Met.*, VII, 4; 1030 a 18 ss: «En un sentido la quididad significa la substancia y el individuo, y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad y los demás semejantes. Pues así como 'es' se aplica a todos, pero no de igual manera, sino a uno primordialmente y a los demás secundariamente, así también la quididad se aplica absolutamente a la substancia,

Una manifestación de esta trascendentalidad del ente substancial se puede observar en la incapacidad que muestra un sólo predicado para agotar la verdad de la descripción. Lo que Sócrates *es* no lo puede decir un predicado parcial. La verdad de su atribución es enton- /30 ces siempre relativa; pero no respecto del sujeto que habla, sino relativa al sujeto de la proposición, que es siempre *más* (o menos) de lo que dice de él un predicado, y que, por tanto, muestra su verdad sólo en la totalidad de la descripción. Sólo la totalidad es verdadera[44]; y un predicado se dice con verdad sólo provisionalmente y en la medida en que expresa esa totalidad; en sí mismo, en su parcialidad, es siempre susceptible de un «sí, pero».

Esto, dicho en forma de corolario ontológico, significa: la realidad no es un hecho, la realidad es el despliegue del absoluto: su manifestación[45].

Es necesario detenerse aquí, porque este punto tiene la máxima relevancia antropológica, a la vez que es importante para entender el sentido del ente en cuanto tal. En concreto, es importante esto, porque aquí se pone de manifiesto cómo este sentido del ente se muestra en aquello que es específicamente humano.

La trascendentalidad del ser y de su posición substancial en el ente, nos ha mostrado cómo el juicio no es una agregación de partes gramaticales, sino que representa la unidad dinámica de un despliegue. El ser, que declara por un lado la existencia y posición del sujeto, muestra sin embargo en el juicio que esta existencia (que él mismo significa) no es pura puntualidad, sino emergencia dinámica, actividad que es desarrollo en unas determinaciones. Por ello, no nos basta el sustantivo para designar su determinación, sino que ambos encuentran su expresión en el juicio completo, que muestra la unidad refleja de la substancia como totalidad substantiva, y no meramente aditiva, de sus manifestaciones[46].

---

pero, de algún modo, también a los demás». Cfr. también Sto. Tomás: *De ente et essentia*, c. 7.

[44] Cfr. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, p. 24.

[45] Así la realidad es para Hegel aquella esencia que es una con su aparecer (Cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 16. Cfr. también *ibid.*, pp. 186 ss.).

[46] Dicho con palabras de Hegel: «el juicio es la representación de un objeto en los diversos momentos del concepto» (*Nürnberger Schriften*, p. 104.).

Pues bien, la comprensión del ente tiene lugar, al menos aproximativamente, cuando nos damos cuenta de que /31 esta totalidad que es sujeto es una totalidad activa que se refleja en sus manifestaciones, es decir, que muestra en éstas lo que ella es. Esto, ya lo vimos, es la vida: la actividad que se afirma a sí misma en lo que hace, recogiendo este hecho como su manifestación; de modo tal que la suma de estos hechos no es mera agregación, sino organización integrada de lo diverso.

Pero me gustaría aquí dar un paso más allá. Lo que entendemos por vida, en una planta por ejemplo, se nos queda corto para entender desde ella el sentido de la existencia; de la misma manera, por otra parte, como se nos queda corto para entender el sentido de la vida misma, que en su cumplimiento, en su perfección en tanto que *vida*, es fundamentalmente vida *espiritual.*

En efecto, esta vida espiritual o autoconsciente no es sino intensificación de esa actividad reflexiva que es ya el mero existir; como intentaré mostrar ahora, una vez más a través de una reflexión sobre el lenguaje.

Decimos, por ejemplo, que Sócrates está paseando por la Acrópolis, en el sentido más inespecífico en el que también podríamos decir lo mismo de un perro. Ahora bien, por más que le atribuyamos a ambos con verdad el mismo predicado, no decimos lo mismo en los dos casos. Y parece que le diferencia radica en el distinto modo cómo viene dicha la cópula. Aunque se atribuya el mismo predicado, el «estar» (o el «ser»; y viene bien recoger esta posibilidad que ofrece el castellano de acentuar el carácter activo de la cópula verbal, utilizando el verbo «estar») socrático es muy diferente, cuando decimos de él que «está paseando», al perruno estar del perro. En Sócrates la cópula está dicha según su humanidad, y expresa por tanto los caracteres trascendentales de ésta con más intensidad. Insisto en que estos carácter- /32 res son trascendentales, y no afectan a la intensidad predicamental; no se trata de que, porque su ser sea más intenso, al decir de él que es grande, Sócrates sea más grande que un elefante, por más que sea más lo grande que es.

Pues bien, nos interesa aquí especialmente la reflexividad de la existencia expresada por la cópula y la subjetividad que de ella

resulta. Al decirse el ser de Sócrates, según su humanidad, más intensamente, Sócrates es más aquello que sus determinaciones dicen; éstas no le son algo externo, sino que expresan, repito, más, lo que Sócrates es. Sócrates asume la determinación de estar paseando, se identifica con su paseo más que lo hace en nuestro ejemplo el perro en cuestión. Su ser en absoluto y su ser paseante son más idénticos. El estar paseando es algo que Sócrates asume como propio, y esto en la medida en que es hombre.

Esto tiene varias consecuencias. En primer lugar, que Sócrates se refleja más en aquello que hace. Sabemos más de Sócrates, al verlo pasear, que de un perro. La unidad de la substancia con su determinación, hace a esta substancia verdadera, abierta, transparente. Pero sobre esto volveremos más detenidamente en otro trabajo, y no nos vamos a detener ahora en ello.

En segundo lugar, esta unidad de la substancia con sus determinaciones, la integración de lo diverso de éstas en la unidad refleja de una posición subjetiva, emerge, en su intensificación, como vida consciente. Pues esto es la conciencia —sin más—: la integración refleja en la posición substancial de la diversidad de relaciones que son posibles desde esta posición. La diferencia entre «estar paseando» y «ser consciente de que se pasea», no consiste sino en la intensificación subjetiva del «estar». Si tenemos en cuenta que este /33 «estar» es propio de la existencia misma y que ésta es de suyo reflexión, entonces el que está haciendo algo recoge, en la medida de la intensidad de su estar o existir, la diversidad de lo que hace en la subjetividad de ese estar, que es ahora entendido como unidad total de posición de lo diverso. Esta reflexión, por la que el sujeto se hace uno con su propia actividad, es decir, por la que el sujeto existe, es activo (está haciendo algo), a la vez que la existencia o actividad (el estar haciendo algo) es subjetiva, da lugar al conocimiento. Existir, que es reflexionar, es conocer. La conciencia, como unidad refleja de una diversidad de contenidos, no es sino existencia en la intensificación de la actividad reflexiva en que ella consiste. La existencia es de suyo vida en auto-posesión consciente de su propia determinación, y si no llega a esto es sólo en función de ese límite que la diferencia de sí misma y la hace ser una cierta no existencia; como cuando decimos de la arrastrada vida de una gusano que «eso no es vida», por serlo tan limitadamente o estar

tan lejos de esa perfección del vivir que es la actividad reflexiva propia del espíritu.

Esto —como casi todo— lo vio muy bien Aristóteles: El ente que es sumamente tal; que carece de límite potencial; que es absolutamente idéntico consigo mismo y con su propio existir; que es, en suma, acto puro, actividad que tiene el fin en sí misma; es decir, que se auto-posee del todo; este ente al que llamamos Dios, siendo un puro existir y por serlo, ha de ser pensamiento, una *«noesis»* que se repliega reflejamente sobre sí, es decir, una *«noesis noéseos»*[47]: pensamiento que se piensa a sí mismo autoconciencia. Al final nos sale justo lo contrario que a Descartes: *sum, ergo cogito*, dice la conclusión. Transparencia, conciencia, y esa subjetividad que hace de ellas auto-transparencia y auto- /34 conciencia, es pues lo propio de la existencia en su fundamental reflexividad y substancialidad.

Pero hay una tercera propiedad del existir substancial que se nos hace patente al considerar más detenidamente que esta existencia es actividad, una actividad que, en tanto que es subjetiva, es el obrar de cada uno. Esta actividad (de ser) no es un estado, sino un impulso, un élan existencial o vital, que bien reconocemos como voluntad. La actividad de existir se nos muestra así como un querer subjetivo, reflexivo, es decir, que es principio de sí mismo y, por tanto, libre. Las determinaciones de esta actividad substancial, que desde otro punto de vista se nos presentaban como manifestaciones o como vivencias conscientes, se nos muestran ahora como actos, es decir, como concreciones o determinaciones concretas de la actividad primera que es el mismo existir: es lo que los escolásticos llamaron operaciones o actos segundos[48]. Pues bien, en la medida de su ser, la substancia se identifica reflejamente con estos actos, o, lo que es lo mismo, la actividad primera se refleja en esta actividad segunda, identificándose con ella como con una determinación que, al ser idéntica con la actividad misma del sujeto, es autodeterminación. El acto en el que la substancia pone su determinación, es su misma actividad, en tanto que subjetiva y principio de sí misma como operación concreta. La substancia mantiene la diversidad de sus determinaciones en la unidad refleja de su sub-

---

[47] *Met.*, XII, 9; 1074 b 33-5.
[48] Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I-II, q 111, a 2.

jetivo querer, se quiere a sí misma como es en concreto, asume estas determinaciones como propias y es así existencia que se da a sí misma cuenta de sus actos. La existencia es entonces vida responsable y autónoma, autodeterminación. El despliegue trascendental de la substancia en la actividad concreta que es su historia, la vida en la fundamental reflexividad que el existir supone, es enton- /35 ces autorrealización.

Autoconciencia, autonomía, autodeterminación, voluntad, libertad, responsabilidad, en definitiva: la integración subjetiva de la actividad de ser, es lo propio de esa existencia que ya antes se nos mostró como vida. Son éstos también caracteres que la tradición occidental atribuye a eso que llamamos espíritu. Concluyo, por tanto, que la existencia como actividad refleja y substancial es de suyo, y en la medida de su intensidad, vida espiritual.

Espero que quede claro con esto en qué sentido estoy diciendo que esta substancialidad propia de toda existencia es, por otra parte, el carácter específico del existir humano. En definitiva, estoy intentando sostener que la existencia propiamente dicha, la existencia «en sí», es, por supuesto, la existencia de Dios. Pero siendo ésta inaccesible a nuestra experiencia, el ente en el que se muestra más propiamente es el que somos cada uno. La existencia primera, la que realiza más plenamente el sentido del verbo «existir», es la mía propia en tanto que existencia humana. Por eso ha sido históricamente posible el que filosofías tan específicamente antropológicas como las de Heidegger y Sartre hayan recibido el título de filosofías de la existencia; y que curiosamente hayan entendido este existir como una ser para sí, que es diferencialmente propio del ser humano. Y no se hace en ello fuerza a las palabras: el existir lo entiende muy bien el lenguaje como una actividad reflexiva, de la que es propio el despliegue en una pluralidad de actos que quedan, sin embargo, recogidos en una unidad subjetiva. La existencia alcanza entonces su consumación allí donde como mi existencia se muestra también como vida espiritual. /36

* * *

Lo que hasta ahora llevamos dicho debería bastar para proporcionar una idea adecuada de lo que pretendo, que no es otra cosa que sentar las bases de lo que debe ser a la vez una ontolo-

gía y una antropología fundamental. Esta pretensión queda, espero yo, suficientemente caracterizada en lo que respecta a sus contornos doctrinales. Pues bien, quiero ahora profundizar en esta caracterización, aclarando la cuestión de las relaciones históricas y de las fuentes de esta postura doctrinal que sostengo; pues también a este respecto es ambicioso mi proyecto. En concreto, mantengo la pretensión de ofrecer una idea del ente y, en el sentido expuesto, del hombre, que desde un planteamiento coherente en lo fundamental con el pensamiento clásico, especialmente con lo que se ha denominado filosofía aristotélico-tomista, permita a la vez un diálogo —ciertamente crítico, pero diálogo, y no descalificación global— con el pensamiento moderno, acerca de las cuestiones que aquí nos ocupan.

Así por ejemplo, el desarrollo de los principios clásicos, en concreto de la idea de substancia, que se ha intentado aquí con el fin de acceder desde ellos a la comprensión de la existencia humana, hubiese sido imposible, si no se hubiera seguido de cerca las aportaciones de la filosofía hegeliana. Ello es tan escandalosamente así que no reconocer esta influencia sería renegar en parte muy importante de la paternidad de este desarrollo.

Ahora bien, si ha sido importante esta influencia, no es menos cierto que los puntos centrales de la postura que aquí sostengo se han ganado precisamente al marcarse en ellos una distancia crítica respecto del pensa- /37 miento de Hegel, distancia que hace de ambas doctrinas prácticamente antípodas. Esto es tan fundamental para definir mi postura que necesariamente hemos de detenernos en algunas reflexiones al respecto.

El punto central en el que las ideas expuestas responden a una influencia hegeliana, consiste en entender la substancia, no como la mera posición puntual de un sujeto existencial, sino como unidad refleja que recoge en esa posición la diversidad de sus determinaciones[49]. La realidad —dijimos— es el despliegue y manifestación del absoluto substancial.

Es evidente que ésta bien podría ser una tesis hegeliana. Lo importante, y una vez reconocida en este sentido la paternidad

---

[49] Hegel define la substancia, que es asimismo sujeto (en el sentido más espiritual de esta palabra), como aquello que *«in der Teilung ungeteilt zu sich zurückkehrt»* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, p. 189). Esta me parece una buena definición de la substancia

hegeliana de muchas de las cosas que se han dicho, sería, sin embargo, ver como continúa el discurso; y, a mi entender, una continuación en el sentido hegeliano iría hacia metas muy lejanas de aquéllas a las que yo quiero dirigirme. Hegel ciertamente diría que la realidad es el despliegue de la substancia —más hegelianamente, del Absoluto—, pero en tanto que despliegue—continuaría—, es decir, en tanto que la substancia tiene su realidad en su desarrollo tal y como lo expresan sus predicados. Yo quiero decir otra cosa: la realidad es despliegue, en tanto que éste es tal *de la substancia*, o sea, en tanto que la manifestación concreta tiene su realidad en aquello que se manifiesta en ella[50].

El que la realidad sea el despliegue de la substancia, significa en Hegel que la substancia tiene su realidad en sus accidentes o determinaciones concretas[51]. La misma afirmación significa en la postura que quiero sostener que el despliegue o facticidad existencial, tiene su realidad en la substancia, que es el acto primero de todos sus accidentes[52]; es decir, justo lo /38 contrario. Para Hegel, tanto la substancia como el ser que expresa su identidad, son lo abstracto que nada dicen[53]; pues la perfección que un juicio declara se hace oír sólo en las categorías o determinaciones que aparecen el predicado. Por ello, la posición del sujeto y el ser que la declara están vacíos, y han de llenarse con sus determinaciones. Pero el desarrollo de la predicación se le muestra ahora a Hegel como negativo: «S es P» quiere decir: «S no es S,

---

[50] Para Hegel la substancia tiene su verdad, es verdadera substancia, en el concepto (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 246); mientras que, por el contrario, yo sostengo que el concepto, lo que expresa el predicado, tiene su verdad en la substancia.

[51] Cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 220.

[52] Y es claro que aquí sigo la postura clásica. Cfr. Sto. Tomás: In VII Met., lect. 1, n. 1250: *«Substantia dicitur ens ratione sui ipsius, quia absolute significantia substantiam significat quid esto hoc. Alii vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicunt absolute quid: sed eo modo quod sunt 'talis entis', idest eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam»*.

[53] La substancia, dice, es *«das noch unentwickeltes An sich»* (*Phänomenologie des Geistes*, p. 584). El ser, por su parte, lo «inmediato indeterminado, es de hecho, nada» (*Wissenschaft der Logik*, I, p. 83). Y, en conjunto, «el ser se hunde como falso en la substancia. En la substancia desaparece todo, pues es inmóvil» (*Nürnberger Schriften,* p. 434).

sino P»[54]. El despliegue de la substancia en el discurso es en este caso su misma disolución[55]. La trascendentalidad de la substancia es fundamentalmente negativa; la unidad de lo real es la del hundimiento o disolución del Absoluto en ello[56].

No es esto así en la concepción de la substancia que aquí estoy intentando exponer. El ser, que dice su posición, dice ya él el acto que es principio de toda perfección: la posición absoluta substancial es el origen de toda otra perfección que las categorías, según la intensidad del modo que expresan, no ponen, sino meramente declaran[57]. Por ello, la cópula, lo primero que hace es, por así decir, anclar el sujeto substancial, de modo que no se escape y disuelva en la pluralidad de sus determinaciones, sino que, al revés, acompañando al ser en su trascendentalidad, las recoja e integre en la unidad de su posición absoluta[58].

La cópula dice entonces, no sólo la posición substancial del sujeto, sino su consistencia en un acto de reflexión. El ser dice reflexión. Todo ente, en la medida en que es, es una cierto absoluto, activo y reflejo. Actividad, substancialidad, reflexión, son propiedades trascendentales del ente.

Pero esta reflexión tiene un sentido radicalmente distinto a la hegeliana. Para Hegel la reflexión ocurre /39 al final y tiene como primera condición la alienación misma[59]. Sólo como negación de la negación, es decir, en tanto que tampoco las determi-

---

[54] Hegel considera, de hecho, todo juicio predicativo como una negación (Cfr. *Wissenschaft der Logik*, I, p. 82).

[55] Esta disolución está expresada en la fórmula de que el sujeto es la unidad negativa de sí mismo (cfr. *Wissenschaft der Logik,* II, p. 79)

[56] Como prueba de esta trágica visión no hace falta sirio confrontar las últimas líneas de la *Phänomenologie des Geistes* (pp. 590 s.), donde la ciencia del saber que aparece, que era la meta de la Fenomenología, es denominada el cementerio o calvario (*Schädelstätte*) del Espíritu Absoluto.

[57] Cfr. Sto. Tomás: In XI Met., lect. 3, n. 2197: «*Ens simpliciter dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicitur quod sunt entia. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio*». Cfr. también: *Compendium theologiae*, c. 211.

[58] Cfr. S. Th., I, q 17, a 2: *«esse capitatum, et esse corporeum, et esse animatum (et cetera), pertinet ad personam Sortis, sed ex his non fit nisi unum esse in Sorte»*.

[59] Cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 33.

naciones están puestas en sí mismas, aparece en él la reflexión[60]. La reflexión se cumple después del último predicado, mejor, es el último predicado mismo que afirma: «S es P, Q, R..., X, Y, y esto es todo». El «Todo» que aparece aquí es el Absoluto, pero no como está en el origen, sino en tanto que es fundamentalmente resultado[61], o está absolutamente mediado por sus determinaciones o relaciones[62]. La reflexión substancial en que consiste, en mi opinión, la existencia, es por el contrario original, o es la actividad misma del sujeto que se autoafirma aun antes de actuar en concreto. Por ello vieron bien los antiguos que esta operación última es siempre acto segundo[63].

Esto puede parecer excesivamente abstracto. Y sin embargo los más elementales problemas del saber y, por supuesto, la determinación específica de lo humano dependen de la postura que se tome aquí.

Veamos, por ejemplo, la vieja cuestión del mecanicismo materialista. Si Sócrates consiste en su alienación y en el despliegue de sus partes orgánicas, si la reflexión de, o en, la que surge la situamos al final como resultado, entonces el espíritu de Sócrates está absoluta- /40 mente mediado por la actividad material, y es fundamentalmente un epifenómeno necesariamente determinado por esta materia. Su libertad consiste en recoger al final en un acto de reflexión la necesidad de su emergencia.

Téngase en cuenta que toda interpretación espiritualista de Hegel ha de considerar que el espíritu es para él siempre resultado y está absolutamente mediado por, o tiene su determinación (su perfección) en, su contrario, que es la materia. Ahora bien, el verbo «mediar» recoge en alemán todo el peso semántico del verbo «causar». *«Der Geist ist materiell vermittelt»*, significaría, por ejemplo: *«Die Materie ist fähig, den Geist zu vermitteln»*. Es decir, que la materia es capaz de producir el espíritu. Los principios hegelianos de que la teoría está mediada por la praxis, el individuo por la sociedad o por la historia, la cultura por la economía, lo abstracto por lo sensible, la substancia por el ac-

---

[60] Cfr. *Ibídem*, p. 24

[61] Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, p. 24; *Wissenschaft der Logik*, II, p. 196

[62] Cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, pp. 188 ss.

[63] Cfr. Sto. Tomas: S. Th., I, q 89, a 1: «cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modis operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius».

cidente, Dios por la naturaleza, etc., responden a la misma dinámica.

Ciertamente el principio inverso es en Hegel también siempre verdadero[64], pero sólo en la medida en que la mediación, al ser absoluta, restablece la inmediatez del concepto mediado consigo mismo. Pero esta inversión, en la que la materia por ejemplo es absorbida en el espíritu, ocurre en un espíritu que es siempre resultado y en tanto que revierte sobre las condiciones de su origen, recogiéndolas en la reflexión final en que consiste. Yo, que soy materia, en tanto que pienso mi origen material, lo espiritualizo en un acto que es su último resultado. El espíritu no es sino la materia que se niega a sí misma.

Por el contrario, veamos que ocurre con la posición substancialista que aquí defiendo. El espíritu sería la actividad total de la substancia en tanto que, lejos de ser resultado, es principio de la actividad de /41 sus partes orgánicas y trasciende a éstas. El espíritu no es entonces resultado de la organización material, sino justo al revés: es la actividad espiritual la que organiza como instrumento suyo la fisonomía de sus partes[65]. El cuerpo es entonces lo determinado, aquello que el alma necesita (en el sentido activo y en cierta forma transitivo de este verbo) para ejercer las actividades de su libertad. Sería, por ejemplo, la actividad más y más integrada de los animales, la que hubiese dado lugar a un sistema nervioso, que es expresión (reflejo, y no causa) de la actividad reflexiva de la substancia orgánica.

Pues bien, creo que con todo esto queda precisado en qué medida la postura que sostengo aquí está diferenciada con respecto a Hegel. Es más, es precisamente esta distancia crítica la que define mi propia posición. Es importante decir esto, para que se entienda bien lo que quiero decir a continuación: por más que sea importante esta distancia crítica, el diálogo con Hegel es fundamental para entender el desarrollo de los principios clásicos que estoy intentando presentar aquí. Sólo este diálogo nos va a permitir flexibilizar los conceptos ontológicos, de forma que encontremos en ellos el instrumento adecuado para abordar la comprensión del fenómeno humano, y ello con un mínimo de

---

[64] La materia tiene su verdad en la inmaterialidad (cfr. *Enzyklopädie*, III, pp. 43 ss.).

[65] Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.,* I, q 76, a 3; III, q 75, a 6, ad 2.

garantías de que estos instrumentos no van a destrozar la realidad humana a la que queremos acceder con ellos.

Ya he dicho en otra ocasión que no se trata de alcanzar una síntesis, de fecundar, por así decir, la filosofía aristotélica con principios modernos. Se trata más bien de mostrar que, si bien el pensamiento moderno, en su radicalización metafísica, se contrapone en su raíz con el substancialismo clásico, sin embargo éste último puede ser desarrollado de tal modo que se pueda /42 afirmar desde él que Hegel, por poner el más genial ejemplo, tiene, en parte, razón. Veamos ahora cómo se puede entender esto.

* * *

El objeto de la metafísica es el ente en acto, es decir, en tanto que decimos de él que es. Ahora bien, este ser o *actus essendi* es la perfección en absoluto considerada; es efectivamente el acto de toda forma. Por ello, diciendo del ente que es, estamos afirmando de él la perfección absoluta, puesta absolutamente en el absoluto substancial que es el ente. Es evidente que este ente que se sitúa y subsiste en la pura actualidad de su existir, es Dios. La metafísica, como discurso acerca del ente o como reflexión del lenguaje sobre sí mismo acerca del sentido con que usa su verbo fundamental, que es el verbo «ser», es decir, la metafísica como ontología, es fundamentalmente Teodicea[66]. El ente, aquello que fundamentalmente es, la Substancia con mayúsculas, es Dios.

En este sentido Hegel, a mi entender, se equivoca irremisiblemente. Dios es la pura identidad que encierra en sí, en una reflexión que no desdobla el sujeto, toda la riqueza de su actualidad infinita, que ya está puesta en el sujeto antes que la pueda decir o poner el predicado[67]. En Dios no hay mediación. El ente en tanto que es, es inmediato a sí mismo.

Ahora bien, se trata aquí del ser que se dice sin limitación alguna. Pero no es éste el modo primario según el cual decimos el

---

[66] Esto lo ha visto muy bien Aristóteles. Para él la Filosofía es esencialmente Teología (cfr. *Met.*, I, 2; 983 a 5-11).

[67] Como es sabido, según Hegel, Dios tiene que alienarse en la Naturaleza para llegar a ser algo concreto; es decir, su reflexión en sí está medida por el mundo, del que necesita para llegar a ser Dios (cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, p. 192).

ser. Cabe, más bien, un discurso acerca del ente tal y como está dicho en una descripción que declara su posición de un modo limitado. La ontología, en su reflexión sobre el lenguaje, descubre enton- /43 ces que la predicación del ser es analógica, o lo que es lo mismo, que el ser se dice de los entes finitos según el más y el menos, o sea analógicamente y según una cierta medida.

Pues bien, en la medida en que es, el ente es substancia y la forma de ésta es acto primero de sus accidentes. La filosofía clásica tiene razón. Sin embargo, en la misma medida, sólo que a la inversa, el ente no es; y entonces tampoco es substancia. En este caso la substancia esta mediada por los accidentes, éstos son su principio y ella resultado, y Hegel tiene razón.

Veamos un ejemplo: Sócrates, en la medida en que existe, es substancia, recoge reflejamente en su posición absoluta los actos u operaciones que el determina desde sí mismo; es libre, organiza su cuerpo y lo utiliza como instrumento de su actividad; entra en contacto con otros hombres y los educa, transformando así la sociedad en la que vive; dirige el acontecer a sus fines propios, y es por tanto causa de la historia; en definitiva, es perfecto y se parece a Dios. Ahora bien, en la medida en que no es, en tanto que es imperfectamente, Sócrates no es substancia, sino que es el mismo devenir de sus determinaciones accidentales. Sócrates es entonces su relación hacia lo otro, que lo determina y lo ata a una historia; Sócrates tiene en este caso su principio fuera de sí; Sócrates está alienado: en su cuerpo, en la historia que le hizo ateniense del siglo V a.C., en la cultura que condiciona su filosofía. Sócrates es el resultado de todo ello, y su libertad consiste en asumir las condiciones de su origen, sus mediaciones. Es decir, la reflexión que le cabe es el reconocimiento de la contradicción en que consiste, de no ser aquello que es o de ser lo que es en y por otro.

Pero es que esto es verdad, y no hay modo de /44 quitarse de encima esta contradicción: es cierto que yo soy lo que soy por y en otro; y que la alienación cultural y económica son hechos reales; que por mucho que queramos no podemos dejar de pensar como españoles de la segunda mitad del siglo XX; que una persona puede, mediante ciertas drogas o técnicas de conducta, ser condicionada a pensar o actuar de determinada manera. Todo ello es cierto; pero lo es relativamente, a saber, en aquella medida en que el ente, cada ente, no es, es decir, no es substan-

cia. Pero todo esto es falso en la medida —simétrica a la anterior— en que el ente es y es entonces substancia.

¿Es o no es entonces el ente substancia? La filosofía moderna tiende a una clara respuesta: no lo es. La metafísica clásica es susceptible de ser interpretada —y esto es lo que pretendo hacer aquí— en un sentido menos rígido: lo es, pero en la medida de la perfección del ente; lo es hasta cierto punto. Pues la substancialidad es susceptible de un más y un menos, es susceptible de intensidad; y en este sentido hemos hablado de la trascendentalidad de esta noción.

Esta trascendentalidad significa que el ente es substancia en la medida (limitada) en que es. En efecto, si, como hemos visto, el ser dice la substancia —en el sentido de que afirma la posición absoluta de lo que es o ente— entonces la substancialidad se dice según una intensidad analógica que es la misma que la del ser que de ella se predica. Veremos ahora que esta medida es la esencia.

No voy a agotar aquí el tema de la esencia y pido que se acepte como postulado que la esencia es lo que determina al ente, no en cuanto que es esto o aquello, sino en cuanto que es en absoluto. La esencia es el modo en el que el ente es substancia, es decir, el modo /45 original de su reflexión; es la primera de las determinaciones del ente, y su expresión es lo que los antiguos denominaron especie. Por ejemplo, «hombre» expresa la esencia según la cual Sócrates es y es substancia.

Esta esencia es lo que hace a un ente ciertamente distinto de los demás; pero esta distinción es resultado de la diversa intensidad de la primera perfección del ente, que es su existencia actual. Un hombre no sólo es distinto de un gusano, es distinto por ser más, más actual que él. ¿Y en qué se nota que es más, más acto? En que es más substancia. ¿Y en qué se nota que es más substancia? En cantidad de cosas: en que es más libre, más indiviso e indivisible, más reflexivo; por ejemplo, en que tiene un sistema nervioso desarrollado hasta el punto de ser capaz de una conciencia refleja, etc.

Obsérvese que esta flexibilización nos permite abordar problemas interesantes: por ejemplo el de la dialéctica del todo y las partes y el concepto biológico de organismo. Veamos el caso de un celentéreo: es sabido que si a una estrella de mar se le amputa uno de sus cinco pies, no sólo el todo restante es capaz

de regenerar la parte amputada, sino que esta parte amputada es capaz de generar desde sí misma un nuevo todo. ¿Es entonces la estrella de mar una o cinco substancias? La pregunta no tiene sentido. Habría que preguntar, más bien, en qué medida el todo es substancial frente a las partes; y la respuesta es que muy mínimamente. En un celentéreo, que es casi el mínimo imaginable en substancia, la reflexión en la que esta substancia consiste es tan elemental que las partes son en cierta forma substanciales, o son accidentes en los que el todo substancial está máximamente mediado. No es éste el caso de los mamíferos superiores, en los que el todo substancial es más bien él principio en función del cual las partes se /46 diferencian orgánicamente, adquiriendo así la determinación que les es propia. Esta aproximación es del mismo modo válida para enfrentarse con el problema de cómo una célula, que es en cierta y mínima forma una substancia, pueda ser parte de un organismo, que es también y máximamente substancial. Más ejemplos: ¿Es la sociedad, o la cultura, una substancia? Otra vez la pregunta está mal planteada; lo que hay que determinar es en qué medida lo es y frente a quién[68].

En resumen, creo que presento aquí un modelo ontológico con suficiente versatilidad como para ser punto de partida coherente a fin de abordar desde él la comprensión de todo lo real y, más en concreto, de la realidad humana. Y ello de tal modo que este modelo permita un diálogo con la antropología moderna, en el sentido expuesto anteriormente. Y no solamente con el pensamiento filosófico, sino con el científico-positivo, con el pensamiento sociológico, con la economía, con la historia, con la antropología física y cultural, etc.

* * *

[68] La así llamada Antropología cultural, ha insistido en el carácter autónomo del organismo social, llamando la atención sobre fenómenos tales como la «conciencia colectiva» (Cfr. E. Durkheim: *La división del trabajo social*, Madrid 1982) o el carácter sui generis de los hechos sociales (cfr. A. Kroeber: *The nature of culture*, Chicago 1952). Desde esta autonomía social se ha intentado abordar la comprensión de lo «humano» como algo secundario respecto de lo «social». Creo que las reflexiones que proceden de este campo pueden ser asimiladas en una antropología substancialista que parta del carácter relativo del concepto de substancia aquí expuesto, siempre que, a su vez, la antropología social desabsolutice sus propios dogmas.

Es ocioso insistir en la importancia que tiene el modelo presentado para la fundamentación de un saber antropológico. Pero como éste es, en definitiva, el objeto del trabajo, vamos a abundar en ello.

La primera conclusión de lo expuesto sería el carácter relativo que tienen todas las aserciones acerca del hombre en cuanto tal. Ser hombre es una forma de existir, y así es una forma de ser vivo, reflexivo, uno, activo, libre, responsable, etc. Y todo ello más que una piedra, o que una planta, o que un gusano, o que un mono, etc. La cuestión ahora es, sin embargo, que, todo lo superior que quiera ser un hombre con respecto a o /47 tros entes, su forma de ser es imperfecta, significa un cierto límite. Por ello, ser hombre es ser imperfectamente todo lo que hemos dicho, porque es existir de un modo limitado, o sea ser limitadamente todo aquello que en cuanto existente debería ser. Volveremos en otros trabajos detenidamente sobre esto, pero ya queda claro que toda perfección, que es fundamentalmente la perfección trascendental de existir, es un límite al que el hombre sólo se aproxima; eso sí, en mayor medida que cualquier otro ente del que tengamos experiencia. El hombre es pues, por ejemplo, relativamente libre: en tanto que sus actos proceden de su actividad subjetiva sólo en la medida en que ésta es tal. Es decir, el hombre es libre según su humanidad: sólo hasta cierto punto. Pues en la medida en que no es —que es siempre la inversa a la medida en que es— sus actos no están subjetivamente controlados, sino que son efecto de una actividad que es otra. Por ejemplo, son actos efectuados por partes orgánicas que, al no ser perfecta su integración en el todo subjetivo que es el mismo organismo, actúan «por su cuenta»[69].

Es especialmente interesante la importancia que tiene el modelo propuesto para una antropología de las relaciones: sociales, culturales, económicas, etc. La modernidad ha hecho sucesivos intentos de pasar de una concepción substancialista (en la que el hombre tiene sentido en sí mismo) a una concepción del hombre en la que éste viene definido por sus relaciones, es decir,

[69] Se da entonces una auténtica mediación, en el más estricto sentido hegeliano, por la que estas partes orgánicas, lo que como totalidad llamamos cuerpo, se convierte en principio explicativo de la realidad humana. Es este el punto de entronque entre la antropología y la biología.

desde aquello que es distinto. Desde esta perspectiva, serían las relaciones sociales, culturales, etc., las que determinarían al hombre, que quedaría así acabadamente definido por el puesto que ocupa en el sistema relacional en cuestión. La pretensión de la antropología cultural de entender lo que el hombre es a partir de su rol social, sería un ejemplo de esto. Según esta concepción, el /48 hombre concreto sería mero momento en el despliegue de un sistema que le supera (en el que el hombre estaría hegelianamente *aufgehoben).* El substancialismo antropoló*gico* vendría a decir lo contrario: que las relaciones, sociales por ejemplo, en las que el hombre está inmerso, serían momentos de su desarrollo subjetivo, libremente controlados por la actividad substancial en que consiste la existencia humana.

Pues bien, también esto —la función constitutiva de las relaciones— es relativo. En la medida en que existe y es substancia, el hombre concreto es principio activo de sus relaciones, que son entonces fundamentalmente humanas. El sistema relacional, la economía por ejemplo, sería así reflejo de lo que el hombre, cada hombre, es; y éste puede encontrarse (reflejado) a sí mismo en el sistema. Pero en la medida en que no es, la existencia humana no es absoluta o substancial, sino relativa; tiene su principio fuera de sí, en un sistema que es algo otro frente a él y en el que, por tanto, no se refleja como hombre. El sistema se convierte así en algo opaco, que le supera y que escapa a su control. Y entonces, siendo lo que es en y por algo otro, el hombre es inidéntico con lo que es principio de su determinación. En la medida de su no-ser su existencia deja de ser subsistencia y, en su relatividad, tiene su principio en la alienación.

Otra de las ventajas que tiene el esquema propuesto —siguiendo en esta línea de desabsolutización: nada es absoluto, sino la existencia de Dios— es la relativización de las fronteras de lo humano, sin que el hombre pierda por ello su carácter diferencial[70]. Ya hemos visto, en efecto, que lo específico del hombre es esa existencia en reflexión —que es vida y pensamiento—, la cual es por otra parte, si bien en grado menor, común a /49 todo lo que de alguna manera es. Esto nos permite, por un lado, reconocer características humanas —una cierta reflexividad, una

[70] Sería éste el punto de partida de una antropología evolutiva, tanto a nivel ontogenético como filogenético.

cierta libertad y subjetividad, una cierta autoconciencia— en todo lo que de alguna manera existe, y sobre todo en aquello que es vivo, y en la medida en que es vivo. Pretender establecer las nítidas fronteras de lo humano, tanto filogenética como ontogenéticamente, puede carecer de sentido; puesto que algo es humano, es decir, actividad reflexiva, desde el momento en que comienza a existir —esto ontogenéticamente—; o al menos este algo es siempre una existencia pre-humana, es decir, que encuentra su último exponente —su fin filogenético— en esa existencia substancial, reflexiva y subjetivamente cumplida, que efectivamente denominamos humana. Pero no solamente esto: si las fronteras, digamos del animal hacia arriba, están abiertas, también lo están las del hombre hacia abajo, y ello dentro del hombre mismo. Es decir, el hombre, en la medida en que es limitadamente, no llega a alcanzar la perfección de aquello —reflexividad, libertad, subjetividad— que hace de su existencia una existencia humana. En este sentido no supera sin restos su carácter de cosa, de vida vegetativa o animal: el hombre se queda siempre por debajo de sí mismo.

Por ejemplo, ya vimos que la existencia substancial alcanza su máximo en la actividad autoconsciente y autónoma (que se determina a sí misma). Realizar esta perfección de la existencia es lo *propio* de la vida del hombre. Y sin embargo, esta vida autoconsciente —que es por otra parte aquello de divino que tiene el hombre— es para él un límite que no termina de alcanzar. En una vida autoconsciente plena, el hombre tendría que poder mantener copresentes en su subjetividad y en unidad refleja consigo mismo la totalidad de sus relaciones, es decir, la totalidad de lo que es (pues el hombre /50 está relacionado con todo lo real, si bien no conscientemente). Es decir, autoconciencia plena es omnisciencia perfecta, que se da exclusivamente en Dios y a la que el hombre sólo se aproxima; si bien en cualquier caso más que todo otro ente.

De igual manera, la autonomía plena se da sólo allí donde la existencia en su subjetividad es principio absoluto de sus relaciones y en modo alguno tiene su principio en ellas; pues esto sería en último término tenerlo en aquello otro a lo que la relación se dirige (en este caso la existencia estaría determinada por eso otro y sería heterónoma). A nadie se le escapa entonces, como

conclusión, que una autonomía perfecta se da sólo en aquella substancia que es omnipotente.

Autoconciencia y autonomía, pensamiento y libertad, siendo caracteres específicos de la existencia humana, son por tanto algo que ya apunta como posibilidad por debajo de lo humano, pero que se da cumplidamente sólo en aquella vida perfecta que es para el hombre algo trascendente; pues ser hombre es ser limitadamente, es decir, sólo hasta cierto punto, autónomo y autoconsciente. Por ello no es de extrañar encontrar en nuestra vida la fuerza inconsciente e incontrolada del instinto, o las fuerzas inconscientes e incontroladas de la dinámica social, económica o meramente física o biológica[71]. Pero no por ello deja de ser lo específicamente humano el recoger estas fuerzas en su dinámica reflexiva, en la que emerge una subjetividad que acaba asumiendo y controlando estas fuerzas como propias. Transformar así todos los actos de nuestra existencia (lo que los escolásticos denominan actos del hombre) en momentos de una actividad subjetiva en la que el hombre se refleja como tal, es decir, transformarlos en actos ya no meramente animales o biológicos, o económico-sociales, /51 etc., sino en actos específicamente humanos, este es el fin de la existencia, ese cumplimiento que llamamos su felicidad[72]. /53

[71] Este podría ser el punto de partida para asimilar, en una antropología substancialista y, por tanto, no materialista, las aportaciones indudables de una teoría psicoanalítica.

[72] Por ello dice Aristóteles que esta felicidad está en una vida teórica, es decir, en el cumplimiento de una actividad reflexiva (cfr. *Ethica a Nic.*, I, 7; 1098 a 3 ss.).

II Parte

LA TRANSPARENCIA HUMANA

RELEVANCIA ANTROPOLÓGICA DE LA NOCIÓN TRASCENDENTAL DE VERDAD EN RELACIÓN CON EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD

/55 Si hay algo que se nos muestra llamativamente como específicamente humano, es el carácter abierto de la existencia del hombre. Por ello, «ser abierto» es una virtud, y «ser reservado», si no es un vicio, sí es ciertamente algo en lo que el hombre se parece a las piedras. Se trata de profundizar ahora en esta capacidad que tiene la existencia —que ya podemos entender como existencia humana— de manifestarse tal como es; pues en esto consiste esa esencial apertura que también denominaremos su verdad[1].

Ahora bien, esto, siendo cierto, no es sino parte de la verdad. El hombre es aquello que se manifiesta, lo abierto; es la esencia capaz de abrir su interioridad en un discurso que es confidencia. La comunicación es un fenómeno diferencialmente humano. Y sin embargo, cuando los escolásticos quieren precisar el carácter de la persona, sacan a relucir como nota importante la «*incommunicabilitas*». Alguien puede pensar que no es en este sentido como la escolástica utiliza el término[2]; pero no cabe duda que algo tiene esto que ver, si pensamos que el carácter absoluto de la existencia personal supone que la persona está en cuanto tal más allá de toda relación en la que aparece y es, por tanto, lo trascendente, lo que no se agota en ser mero término de la relación cognoscitiva que la alcanza. No es extraño, por eso, que la filosofía existencialista haya recurrido de nuevo a la incomunicabilidad para designar, en otro sentido distinto, un fenómeno igualmente específico del hombre: lo que una piedra es nos /56 queda claro tras su análisis químico, el hombre permanece por el contrario, misterio inexpugnable, que se densifica, además, conforme se acerca a él la mirada escrutadora. Por ello, si se tra-

---

[1] Que la verdad es una cierta apertura, es claro para Sto. Tomás, desde el momento en que la considera como una relación (cfr. *S. Th.*, I, q 16, aa 1 y 3). Pero es una apertura trascendental, en tanto que tiene en el ser su fundamento (cfr. *ibid.*, I-II, q 109, a 1).

[2] Cfr. *S. Th.*, III, q 3, a I, ad 4.

ta por un lado de explicar cómo el hombre es algo manifiesto, es preciso por otro aclarar al mismo tiempo cómo esta manifestación va indisolublemente unida al carácter de misterio que también es propio de su existencia.

Estos son fenómenos que aparecen en la vida cotidiana de cada uno. Pertenecen al orden de cosas que cada día nos alegran, nos desconciertan y, a veces, nos estremecen. Es ese orden de cosas en el que la filosofía se hace vida o en el que la vida, presentándose como problema, despierta el preguntar filosófico. Y es aquí donde hay que echar las raíces de estos problemas hacia ese subsuelo metafísico del que se nutren todas las soluciones. Qué tiene que ver el concepto de verdad trascendental con saber, por ejemplo, si a uno le quiere su mujer, de esto me gustaría tratar en este trabajo.

Comencemos, pues, por la metafísica.

* * *

La verdad trascendental es la capacidad que tiene un ente de poner de manifiesto lo que es en cuanto tal[3], es decir, en cuanto que es substancia. La verdad, así entendida, ocurre allí donde un ente se muestra *en sí mismo*, es *para otro* lo que él es *para sí*[4]. Dicho kantianamente: esta verdad tiene lugar cuando fenómeno y noúmeno se identifican.

Cómo esto pueda ocurrir no es, sin embargo, fácil de explicar. El punto de partida de esta manifestación del ente o, por el lado subjetivo, de nuestro conocimiento de él, son efectivamente sus manifestaciones concre- /57 tas: es el color de Sócrates, las manos y ojos de Sócrates, su figura y tamaño, etc., lo que de él se manifiesta y es primariamente accesible a nuestros sentidos. Ahora bien, todas estas manifestaciones pertenecen al orden de los accidentes, que son algo distinto de la substancia. En efecto, Sócrates no es su voz, ni su rostro, ni sus manos; es algo que está más allá, trascendiendo lo concreto de sus determinaciones accidentales. Estas determinaciones, como aquello a lo que prima-

---

[3] Cfr. S. Agustín: *De vera religione*, 36: *«veritas est, qua ostenditur id quod est»*. Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 16, a 1; *De ver.*, q 1, a 2. Sto. Tomás cita a S. Hilario (ML, 10, 131) que dice: *«verum est declarativum aut manifestativum esse»*.

[4] Esta es —más o menos— la definición de verdad que ofrece Hegel (cfr. *Phänomenologie des Geistes*, p. 180).

riamente se dirigen los sentidos[5], amenazan así con bloquear el acceso a la substancia, que es a su vez aquello que parece ocultarse detrás de estas manifestaciones concretas.

Esto que ocurre por el lado del objeto, sucede igualmente por parte del sujeto. Si este sujeto no es idéntico con sus órganos cognoscitivos —sentidos externos y sistema nervioso—, entonces, ¿quién es el que conoce, el órgano o el sujeto? Es evidente que estos órganos cognoscitivos constituyen el acceso primario de la objetividad a la subjetividad. Ahora bien, esta subjetividad no puede acceder al «exterior», ni la objetividad al «interior», en la medida en que no se de una cierta identidad entre el sujeto y sus órganos cognoscitivos materiales. De otra forma tendríamos que suponer un mecanismo de transmisión desde estos órganos a una realidad subjetiva transmaterial, o si se quiere espiritual, mecanismo que es sencillamente, en la medida en que tenga su término en el espíritu, una *contradictio in terminis*.

Partiendo, pues, de que la substancia no es idéntica con sus accidentes, ni el sujeto con la determinación concreta de sus órganos sensibles, llegamos a la conclusión de que ni el objeto es en sí mismo cognoscible[6], ni el sujeto es en sí mismo cognoscente. El discurso «Sócrates conoce a Calias» sería así la abrevia-/58 tura de un complicado proceso en el que ni Sócrates ni Calias aparecen por ninguna parte.

Esta es, como es sabido, la tesis empirista. En ella la substancia conocida queda reducida a aquellas determinaciones espacio-temporales que son accesibles a nuestros órganos sensibles, a la determinación de los cuales se reduce también en último término la substancia cognoscente, que, al igual que la substancia objetiva o conocida, deja, por supuesto, de ser tal[7]. La subs-

---

[5] Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 57, a 1, ad 2; q 67, a 3; q 75, a 6.

[6] Esto es así, a no ser que reduzcamos el objeto a lo que el sujeto capta de él, es decir, a su pura presencia fenoménica. Esta es, en efecto, la postura kantiana: el objeto es en cuanto tal resultado de una síntesis productiva que tiene su raíz en la espontaneidad de la Apercepción Trascendental (cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B 129 s.). Ya veremos posteriormente que la solución que aporta Hegel a este problema va a ir en la misma línea.

[7] Esta postura respecto del sujeto tiene en D. Hume sus raíces históricas, pero emerge una y otra vez en las distintas formulaciones, pretendidamente subjetivistas, de la filosofía moderna. Así, por ejemplo, afirma E. Husserl: «En estas características imbricaciones con todas sus vivencias, el yo viviente no es nada que pudiese ser tomado en sí mismo y hecho objeto propio de investiga-

tancia pasa a ser, a lo sumo, una hipótesis inverificable, una convención lingüística o una categoría trascendental del conocimiento subjetivo; en cualquier caso es en si misma incognoscible e incapaz de manifestarse. Lo que Sócrates substancialmente es queda oculto por aquello —sus manifestaciones sensibles— que debería ponerlo al descubierto.

Es aquí donde se produce la fractura entre el ser y el aparecer, que ha sido típica del pensamiento moderno. Lo que el ente es, disociado de su presencia concreta, pasa a ser algo inaccesible; pues el conocimiento se convierte en una especie de «Rey Midas», que transforma todo lo que toca en un aparecer que tiene frente al ser la forma de la negatividad, en la medida en que relativiza —hace ser en otro— lo que según su ser es absoluto o en sí[8].

Pues bien, creo que esta tesis es insostenible. El discurso «Sócrates conoce a Calias», es decir, «Sócrates conoce lo que Calias es», si es un «modo de hablar», es un modo de hablar «bien», de decir la verdad. Creo que todo conocimiento, allí donde efectivamente es tal, es un conocimiento substancial en el que su objeto se manifiesta como verdadero, es decir, tal y como es en si mismo. Voy a intentar ahora explicar cómo puede ser esto, partiendo de la teoría trascendental de la substancia que ya ha sido expuesta en el trabajo anterior.

* * *

El punto central de la dificultad planteada es la, al parecer evidente, inidentidad entre la substancia y sus determinaciones accidentales, o, si se quiere, entre ser y aparecer: si Sócrates no es su voz, la voz, que es aquello que oímos, es precisamente lo que nos oculta a Sócrates. Ahora bien, según lo que vimos anteriormente, sobre esta inidentidad hay mucho que discutir. Pues la substancia es algo distinto de sus manifestaciones accidenta-

---

ción. Haciendo abstracción de sus modos de 'referencia y relación', el yo es en sí y para sí indescriptible: puro yo y nada más» (*Ideen I*, Husserliana II, p. 195, 24-30). En esta postura se mantiene también Heidegger, al considerar que «la existencia es aquello que se entiende primariamente desde lo quo ella misma no es» (*Sein und Zeit,* Tübingen 1977, p. 58).

[8] Es ésta, por ejemplo, como ya se ha dicho, la postura de I. Kant, cuando hace del objeto mero fenómeno (cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 248-9 y B 312).

les sólo hasta cierto punto, a saber, en la medida en que no es substancia. En efecto, el ente substancial no es lo distinto como aquello que está aparte de sus manifestaciones o determinaciones accidentales. Esta distinción es, más bien, una distinción trascendental, en el sentirlo de que, si bien la substancia no se identifica con ninguna, es aquello que se extiende a través de todas estas manifestaciones y las recoge e integra reflejamente en la unidad de su posición absoluta o acto original de ser.

Este «su» de la posición absoluta está dicho aquí ambigua o ambivalentemente: esta posición absoluta pertenece primariamente a la substancia; pero en la medida en que ésta consiste en un acto de reflexión, es decir, en la medida en que ella es lo que sus manifestaciones muestran, en esta medida la posición absoluta lo es también de las manifestaciones en la substancia. Estas —en contra de la opinión de Hegel— no son la posición del Absoluto, sus mediaciones, sino que son ellas mismas las que están puestas en él. La unidad que se muestra en esta doble o refleja posición es lo que denominamos propiamente manifestación o —tomando el nombre prestado de Heidegger— verdad *apofántica* del ente[9]./60

La substancia consiste precisamente en eso: en recoger una diversidad de determinaciones o —para lo que nos interesa aquí— manifestaciones en la unidad posicional de un acto de ser. In esta reflexión, y en la medida en que está conseguida, las manifestaciones accidentales tienen su acto en el mismo «*actus essendi»,* en el ser, que es la actividad de la substancia. En esta reflexión, *y en la medida en que es perfecta,* substancia y accidente, ser y aparecer, son idénticos; o, lo que es lo mismo, la substancia se refleja en sus manifestaciones, y está ella misma manifiesta.

En efecto, en la medida en que esta reflexión se intensifica, las manifestaciones dejan de ser accidentales. Es accidental, por ejemplo, que un hombre vaya a la pata coja. Pero esto no solamente es accidental, en principio es también un sinsentido, algo que tiene escasa conexión con lo que el sujeto —supongamos que es un hombre normal — es. Aquél que se empeña en semejantes ejercicios está disociado de su actividad concreta, no se refleja en ella, él mismo se convierte entonces en un personaje

[9] «Vom Wesen der Wahrheit», en: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976.

«extraño» y en el observador despierta, por supuesto, la extraña sensación del des-concierto. Sonreír a un niño, por ejemplo, es, por el contrario, lo que de un hombre en normales circunstancias cabe esperar. Y ésta no se puede decir que sea una determinación o manifestación accidental, sino vivo reflejo de lo que un hombre es. Calificaríamos de *monstruosa, inhumana,* la actitud contraria. Esta manifestación no es accidental, precisamente por ser real manifestación; porque en ella no vemos ya *una sonrisa,* sino a *un hombre* que hace aquello que le es *propio:* sonreír a los niños[10].

En estos ejemplos vemos que la unidad del sujeto con su forma de presentarse varía en intensidad. La accidentalidad de la presencia significa incongruencia con /61 el sujeto que en ella podría aparecer. Esta puesta en escena es entonces un disfraz. La presencia es, por el contrario, substancial, cuando esa inidentidad entre el sujeto y la concreta determinación de su presencia, queda *superada* —junto con la accidentalidad— por la reflexión. La puesta en escena deja entonces de ser tal y adquiere el nombre de esa virtud que se llama naturalidad. En la naturaleza crece desde sí misma, en un desarrollo que es la propia manifestación; sus determinaciones son, en efecto, las suyas; y la multiplicidad de éstas son despliegue que no dispersa la mismidad del sujeto, sino que la muestra, al quedar recogido este despliegue en la posición absoluta del sujeto. Mantener así la mismidad en la trascendencia hacia lo otro es lo propio de la substancia en ese momento que podemos llamar su verdad. El ente, en la medida en que lo es, es substancia, mismidad a lo largo de un despliegue que es su manifestación, la verdad de lo que él como sujeto es.

Por ello, en la medida de su substancialidad, Sócrates recoge su actividad concreta: su voz, su rostro, su sonrisa, en la reflexividad de su acto substancial. Entonces la sonrisa es la sonrisa *de* Sócrates; y yo no veo una sonrisa, sino a Sócrates sonriendo; al igual que no oigo su voz, sino que escucho a Sócrates hablando. El rostro, por ejemplo, es entonces, como bien dice el lenguaje, el espejo donde el alma se refleja.

---

[10] En definitiva, ésta no es sino la consecuencia gnoseológica de la doctrina ontológica que sostiene que el accidente no es *ens*, sino *entis* (cfr. *S. Th.*, I, q 5, a 5, ad 2).

Aquí vemos el error del empirismo: las *manifestaciones* concretas no son en cuanto tales objetos del conocimiento; y cuando lo son, cuando no llevan en sí la humildad que las hace desaparecer para dar paso a lo que en ellas ha de presentarse, dejan de ser tales y pasan a ser velos que ocultan. Esto pasa, por ejemplo, con el lenguaje, cuando la afectación y el esnobismo transforma lo /62 que es comunicación por antonomasia en producto standard que nada muestra. Lo mismo ocurre con el vestido, con el maquillaje o las joyas, cuando de ser acento transitivo que realza lo que de por sí es bello, se convierten en pantalla que, al llamar por sí misma la atención, oculta lo que debería mostrar.

Es precisamente esta superación reflexiva (*Aufhebung*) de las manifestaciones en aquello que se manifiesta, lo que hace del objeto una unidad de presencia. Sócrates no es entonces un resumen de impresiones sensibles, una *collectio* de datos, sino unidad que se refleja en la diversidad, en la medida en que recoge esta multiplicidad de manifestaciones en la reflexión original de su posición substancial, que es absoluta.

Aquello que queda superado en la reflexión es el mismo aparecer, que deja de existir, para, en esta reducción que experimenta, dejar al descubierto el ser mismo de las cosas[11]. Por eso no nos movemos en un mundo de apariencias, sirio de realidades presentes, en las que el aparecer desaparece en el ser que se muestra. La apariencia surge precisamente allí donde esta superación (*Aufhebung*) de la presencia en la substancia presente, no tiene lugar o —lo que ocurre siempre en los entes finitos— tiene lugar imperfectamente. Entonces el aparecer es algo distinto del ser substancial, lo vela y se convierte así en mera apariencia.

Es preciso, sin embargo, no olvidar en todo lo que vamos a decir a continuación que, al ser la reflexividad ontológica en los entes finitos relativa, esta superación del aparecer en el ser es igualmente relativa; y por tanto el límite entre la presencia y la mera apariencia lo es del mismo modo. Por eso es cierto que, en un ente finito y en función de su relativa irreflexividad, la mani-

[11] Será importante no olvidar esto a la hora de entrar en discusión con Hegel, que afirma precisamente lo contrario (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 150).

festación es en una cierta medida apariencia y /63 velo que oculta tras de sí el verdadero ser de las cosas. En la medida en que el ente no es substancia es mentira su misma verdad: apariencia su aparecer.

Quiero insistir ahora en un punto importante: en lo que respecta a la integración o identidad refleja entre ser y aparecer hemos de marcar aquí, una vez más, la distancia que separa esta concepción de la postura hegeliana. Para Hegel, ciertamente, la presencia del Absoluto tiene lugar cuando la pluralidad de los modos de ésta queda superada en la reflexión que los convierte en manifestaciones del Absoluto, por ejemplo del Concepto[12]. Ahora bien, esta reflexión ocurre al final, en la medida en que la pluralidad concreta queda recogida en un concepto, en un *Allgemeines* que recapitula sobre la diversidad concreta y la declara momento necesario de su propio desarrollo. Pero el concepto, lo general, el Absoluto, queda entonces *mediado* por la pluralidad concreta de sus modos de presencia, y no es más que lo ideal, lo general, lo absoluto *de* estos modos: en cualquier caso es su resultado. Sócrates, por ejemplo, no sería más que la recapitulación final que hace el pensamiento —el de Sócrates o el de algún otro— al recoger bajo un nombre una pluralidad de manifestaciones, que no tienen más unidad que la que aparece al final al ser pensada corno una.

Desde esta perspectiva hegeliana se da ciertamente una unidad o identidad entre el *ser y* el aparecer, pero en un sentido opuesto al que hemos defendido en estas páginas. El ser, en la generalidad e inmediatez de su posición original, es idéntico con la nada, o no es en absoluto. El ser ha de negarse a sí mismo en un aparecer en el que queda superado, alienado, diversificado y, así, concretado[13]. Sólo la reunificación del aparecer que hace el concepto, restablece la identidad /64 del ser consigo mismo, al quedar superado este aparecer en el concepto[14]. Pero se trata

---

[12] Por eso, el aparecer es para Hegel lo que la cosa es en sí, es decir, su verdad (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 124 s.).

[13] La esencia —dice Hegel— está «puesta» por el aparecer (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 17), es decir, es en este aparecer, y sólo en él, real.

[14] Muy próximo a esta postura hegeliana que estoy criticando aquí se encuentra M. Heidegger, al considerar una identidad entre ser y pensar en la que la verdad de las cosas, su presencia para la existencia que a esta verdad se abre, constituye su misma raíz ontológica. El ser del ente se agota en su verdad o

ahora de un ser conceptual mediado por el aparecer y posterior a él, del que vale el famoso dicho de que no hay más cera que la que arde, es decir, más ser que el que aparece; pues este ser no es sirio la unidad conceptual del aparecer mismo. La reflexión en la que el ser encuentra consistencia, tiene lugar al final y es fundamentalmente ideal, en la medida en que la idea, no la substancia, anula y supera la diversidad, que es para Hegel propia de lo real.

Por mi parte, quiero insistir, una vez más en que la reflexión —tal y como yo la entiendo— no es ideal y final, sino substancial y originaria. No es el pensamiento el que al final reflexiona, sino el ser mismo el que comienza en un acto de reflexión por el que sus determinaciones están ya puestas en el sujeto, en el ente que el ser mismo declara como substancial. La realidad es substancia, no idea, como quiere Hegel[15]. Lo real aparece, y solo *por ello* es real el aparecer. Por eso, el absoluto está en el origen y es previo a sus relaciones de manifestación, y en modo alguno está mediado por ellas; nunca es resultado, sino principio.

Ahora bien, esto es así —ya lo hemos dicho tantas veces— en la medida, siempre relativa para el ente finito, en que este ente es. Sólo en esta medida, que es también aquélla en la que el ente es substancia, se da entre el ente y su determinación la unidad necesaria para que esta última pueda ser entendida como manifestación concreta de aquél. Y así, en cuanto que esta medida es limitada, en cuanto que el ente finito en cierta forma no es, ocurre todo lo contrario de lo que he intentado describir: la substancia deja entonces de ser principio y tiene su acto en los accidentes, que la /65 determinan; estos se hacen en cierta manera substanciales, es decir, independientes; y la substancia se disuelve en ellos y sólo es *reconstruible* como totalidad meramente aditiva, y no actual, de estos accidentes. La substancia como algo en sí queda entonces velada por lo que debería ser su manifes-

presencia, que es *«das sichlichtende Sein des Seienden»* («Der Ursprung des Kunstwerkes», en: *Holzwege*, Frankfurt a.M.: 1977, p. 69).

[15] Respecto del problema que nos ocupa, esta diferencia es diametral. Siendo el aparecer un accidente, en una concepción substancialista este aparecer depende del sujeto substancial, por el cual viene definido (cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I-II, q 19, a 4, ad 2); mientras que en Hegel el aparecer es la existencia misma en la negatividad que le es esencial (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 150).

tación; y es entonces lo profundo, misterioso y oculto: el famoso substrato. En la medida en que el ente no es, el empirismo tiene, por tanto razón: la substancia, como distinta de sus manifestaciones accidentales, es en sí misma incognoscible, incapaz de manifestarse.

Es interesante observar cómo esta apertura trascendental del ente, en la que éste muestra la verdad de lo que es, se hace más intensa conforme ascendemos en la escala de perfección ontológica. Una estrella de mar ni siquiera tiene cabeza. Y —como ha considerado L. E. Palacios— sólo el hombre tiene y necesita un rostro: la superficie exterior que es ventana de la interioridad.

Es, por tanto, llegado el momento de profundizar en la relevancia antropológica de las anteriores reflexiones. Y no sólo por hacer antropología, sino para ver en el hombre las últimas y más claras consecuencias de una teoría ontológica. Ser verdadero, manifestarse a sí mismo, es una propiedad trascendental del ente en cuanto tal, que alcanza en el hombre plena manifestación, hasta el punto de que podemos ver en esta capacidad de manifestarse un diferencial antropológico. Por ello, haciendo en este punto específica y diferencialmente antropología, continuamos en el ámbito ontológico en el que habíamos comenzado la reflexión.

Trascenderse a sí mismo, entrar en relaciones en /66 las que el ente adquiere un cierto respecto hacia lo otro, ocurre a todas las cosas. Es éste, por el lado objetivo (ya veremos que se requieren otras cosas por el lado subjetivo), el principio de la presencia[16]. En estas relaciones el ente se trasciende a sí mismo, es para otro; por eso decimos que está presente, y esta presencia requiere efectivamente un otro en el que pueda darse.

Podría parecer, y así se ha planteado de hecho el problema en la historia del pensamiento, que esta trascendencia es algo contradictorio con la inmanencia propia de la substancia. Mismidad substancial y presencia cognoscitiva se excluirían mutuamente. Más grave aún: se excluirían también objetividad y subjetividad. Sólo se podría conocer lo que se muestra más allá de sí mismo. Pero en esta mostración el objeto perdería precisamente su mismidad, para pasar a ser mero respecto. La substan-

[16] Esto lo ve muy bien Hegel, al considerar la relación como principio de la presencia (*Nürnberger Schriften*, p. 177).

cia, que es sujeto, sólo podría ser objeto del conocimiento en la medida en que dejase de ser tal, es decir, en cuanto que dejase atrás, abandonándola, su propia subjetividad. Esta subjetividad no podría nunca estar dada. La *otra* subjetividad sería así *de suyo* incognoscible; pues *darse* a conocer sería algo así como objetivarse, en el sentido dialéctico en el que ello implica una radical *desubjetivación.* En antropología es éste el problema de una imposible *intersubjetividad:* no habría más subjetividad que la mía propia, o el sujeto conocería sólo negando la subjetividad de lo conocido. Y esto es grave; pues, si corno hemos visto, ser hombre es un cierto existir como sujeto, entonces no habría más hombre que yo mismo, y conocer a otro sería deshumanizarlo. El hombre sería lobo para el hombre desde la misma raíz de su existencia consciente.

Pues bien, creo que en las reflexiones que hemos /67 hecho anteriormente se apunta la solución de estos graves problemas. Esta solución parte de considerar que en el hombre, por ser ente en sentido más perfecto, mismidad y trascendencia, subjetividad y objetividad, ser y estar presente como verdad, son magnitudes, no inversa, sino directamente proporcionales, ambas entre sí y ambas al existir mismo en que consiste la substancia.

En efecto, la subjetividad no es un punto inamovible del que, por así decir, partiese la dación, la trascendencia, en el sentido de que tuviese que ser abandonado[17]. La subjetividad es la misma dinámica trascendente en tanto que significa a la vez un proceso de reflexión. ¿No es esto contradictorio? En modo alguno. Se trata, una vez más, de tomar conciencia de que el existir es una actividad, y no hay actividad que se quede en pura posición puntual. Toda actividad produce algo, sale de sí misma; existir es producir, la existencia es creadora.

No es éste un punto fácil de tratar, y poco nos cabe aquí sino constatar intuiciones. Lo contrario de ese existir activo en el que encontramos la alegría de vivir, es el aburrimiento, que es estéril, pero en el que también el alma languidece y la existencia se pierde a sí misma vagando sin interés por el mundo de las cosas, hasta llegar a confundirse con ellas. Sin embargo, nada tiene que ver con la trascendencia este escaparse a sí mismo en el que la

[17] Hegel, sin embargo, opina que esta negatividad es esencial a todo aparecer (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 150).

existencia se desinfla en el aburrimiento. Al menos nada tendría que ver este disipante trascender con la existencia, si es precisamente la existencia misma la que queda en él disuelta. La experiencia que tenemos del propio existir es muy otra allí donde esta existencia, la vida, se nos muestra como digna de tal nombre, es decir, en su plenitud. Vivir es entonces hacer algo. En este sentido el existir produce (como /68 veremos, en sí mismo) la dualidad: la existencia es di-vertida. Pero, en aquello que queda hecho, la vida no se pierde, no se escapa a sí misma. La diversión que toda actividad significa no es dispersión ni fractura, sino que la existencia se afirma en ella y se produce así la tan mencionada reflexión. En aquello que hago me estoy afirmando a mí mismo, o lo que resulta de la acción es la existencia misma[18], se dé o no como resultado de esta acción un producto trascendente: un *factum* que quedase desprendido del *actum.* Así, en el trascenderse a sí mismo que supone el existir personal, la existencia no sólo mantiene, sino que incrementa su mismidad. Por eso, por ejemplo, el artífice no se pierde en el fruto de su trabajo, no queda anulado, sino que crece y experimenta en él la alegría de la labor bien hecha, la satisfacción, que es también orgullo en el mejor sentido de la palabra, como gozo de la *propia* existencia.

Todo esto es así, porque no hay actividad sin reflexión[19]; porque la reflexión no es algo que ocurra circunstancial o posteriormente a una determinada actividad, sino que es algo que ya está en el origen; porque todo existir es reflexivo, y en su diversión o trascendencia constituye una totalidad que se repliega en la unidad de su posición absoluta o substancial; porque todo existir constituye un sujeto que es substancia.

Y ahora podemos volver sobre el problema que nos ocupa: el sujeto no es el punto del que parte la operación transitiva o trascendente, sino la totalidad que recoge este trascender en su mismidad substancial. Por ello, la operación en la que esta actividad

---

[18] Esto lo expresa Sto. Tomás, diciendo que *«omne accidens et omne forma non subsistens est ens, verum, et bonum ut quo; non autem ut quod»* (*S. Th.*, I-II, q 55, a 4, ad 1). Y es por ello que son respecto de la substancia actos (cfr. *ibid.*, I, q 3, a 6 y q 54, a 3, ad 2) que la perfeccionan.

[19] Pues la *«actio»*, que es lo propio del ser que es acto, es una operación que permanece en el sujeto (*S. Th.*, I-II, q 57, a 4). Esta reflexividad viene expresada en el principio: *«actiones sunt suppositorum»* (*ibid.*, I-II, q 77, a 2, ad 1).

subjetiva se concreta se convierte en la manifestación de sí misma en tanto que es sujeto, en la medida en que la operación sea reflejamente idéntica con su misma subjetividad. En la trascendencia operativa propia de la activi- /69 dad substancial, se mantiene la identidad subjetiva; y por eso lo que en ella se pone de manifiesto es la misma inmanencia substancial, su subjetividad. Volvemos de nuevo al principio: lo que yo veo es a Sócrates sonriendo, y no una sonrisa: es la misma alegría *de* Sócrates la que se hace visible.

La relevancia antropológica de este esquema ontológico es enorme. Sólo si aceptamos la substancialidad del hombre en su obrar trascendente, y aceptamos también que esta substancialidad se pone ella misma de manifiesto, sólo entonces podemos comprender que es posible acceder a la comprensión del hombre como algo otro, y que aquí se nos muestra el hombre en cuanto tal, es decir, en lo que tiene de sujeto, de actividad dotada de vida interior.

Es importante esto de la vida interior. Es importante además, darse cuenta que esta vida interior no es algo oculto tras aquello que de esta vida se hace visible. La vida interior es la propia de una totalidad activa y substancial que se refleja toda ella en cada uno de sus actos[20]. Hay vida interior en una persona, cuando cada uno de sus actos carece de sentido en sí mismo y refleja algo que lo trasciende. La sonrisa de Sócrates dice entonces algo, no es un puro *factum,* equivalente a otra sonrisa semejante, sino que se vuelca en ella, dándole un significado, todo lo que Sócrates es, ha sido y será. Por ello conocemos a una persona en relativamente poco tiempo. Y hay personas de tal capacidad reflexiva de las que nos bastan —supuesta en nosotros cierta o equivalente capacidad— un par de gestos para descubrir en ellas una actividad que atrae y despierta la admiración[21]. Desde el «caer bien» al «flechazo», las relaciones humanas están llenas de estas experiencias en las que la subjetividad del otro se pone de /70 manifiesto. Pues esa totalidad que al reflejarse en sus actos los

---

[20] La interioridad, dice Hegel, es la forma subjetiva de la substancialidad (cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 320).

[21] Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, II, q 43, a 4, ad 3: *«quando aliquod particulare opus proprium est alicuius agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agenti».*

integra *en sí* y los asume como *propios* no es otra cosa que lo que llamamos subjetividad.

Esta propiedad que tiene lo real de mostrar su subjetividad en aquello que hace (en el sentido más amplio de este hacer, en el que cabe de manera especialísima el hablar) alcanza en el hombre la forma más perfecta de la que tenemos experiencia. Pues una cosa se muestra como sujeto en la medida en que lo es y se comporta libre y substancialmente. El obrar subjetivo, que tiene su principio en esa totalidad activa y refleja que es la substancia, se manifiesta como tal, y ésta es así cognoscible[22]. Vamos a ver ahora cómo esta subjetividad original de la presencia humana, da razón de una serie de virtudes o características, que son por un lado específicamente humanas, pero en el sentido, por otro, de que son reflejo de la intensificación de propiedades trascendentales que competen al ente en cuanto tal.

La existencia humana es significativa. Esto ya ha quedado dicho anteriormente. Los actos del hombre ponen de manifiesto una totalidad que los trasciende y en función de la cual ellos tienen un sentido. Por ello son éstos actos expresivos, en cuanto que la totalidad substancial que es el sujeto se refleja en ellos. Esta reflexión, el mantener la mismidad subjetiva en la concreción de un acto que queda asumida por ella como propio, se convierte así en expresión: la substancia o el sujeto substancial se expresan a sí mismos en sus actos, y éstos pasan a ser signos de la subjetividad. Existe entonces algo así como una locuacidad trascendental que aflora en el lenguaje humano y que es propia de la vida subjetiva en el momento de su auto-intensificación. El lenguaje es, en efecto, el último avance de esa actividad de existir que en su reflexividad se auto-expresa en lo /71 que hace. Por ello el lenguaje, el habla, no es un fenómeno exclusivamente lingüístico: hablan los ojos, las manos, hablan los trazos de tinta en un papel, habla el silencio.

Por otra parte, es preciso, a mi entender, ver en el lenguaje esta autoexpresión substancial como su constitutivo esencial. Hablar no es transmitir un mensaje, sino transmitirse a sí mismo o a otro; en cualquier caso siempre es la existencia de un sujeto —su ser— la que en el lenguaje se pone de manifiesto.

---

[22] Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 89, a 1: *«cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modus essendi ipsius».*

Esta locuacidad, por ser trascendental, se intensifica, paralelamente a la subjetividad, en la medida en que el ente es más substancial. Esto se puede observar desde el canto de un pájaro, pasando por los chillidos de un chimpancé, hasta el articulado discurso en que se expresan los humanos. Pero esta diferente locuacidad es también entre los hombres resultado de una diferente subjetividad substancial. Si el lenguaje es autoexpresión, hablará más —con sentido, se entiende— aquél que más tiene que decir, el que más lleva dentro, que es aquél que recoge más intensamente sus relaciones en la reflexión original de su posición substancial Por eso, el que es feliz —recordemos que la felicidad no es otra cosa que la satisfacción que tiene en sí misma la actividad substancial— por ser más sujeto, ha de mostrarse más como tal, y es entonces más expresivo. La felicidad habla de sí misma, y convierte el lenguaje en canción, en la que vibra el acento de lo auténtico, de la mismidad manifiesta, de la subjetividad abierta. Y así hablamos, por ejemplo, de un rostro feliz; y hablamos bien, pues en él se manifiesta de modo especialísimo el alma, a la que sólo compete esta felicidad.

Esta locuacidad trascendental, por la que el sujeto substancial, al reflejarse en ellos, se significa como /72 totalidad en sus actos, adquiere también en el hombre nombre de virtud: el ente (y especial-, que quiere decir específicamente, el hombre) es sincero. Pues esto es la sinceridad: poner de manifiesto la propia subjetividad. Lo que quiere decir: dar cuenta de lo que uno ha hecho desde la reflexión subjetiva en la que tuvo su principio la operación. Esa unidad refleja entre la operación concreta y la totalidad activa que es sujeto de operaciones, unidad dinámica que en otro momento hemos denominado naturalidad, la llamamos aquí sinceridad. También podemos darle el nombre de transparencia, entendida como la capacidad trascendental que tiene el ente, y en mayor grado el hombre, para mostrar la unidad de su subjetividad a través de la pluralidad de operaciones en las que abre su trascendencia. Si se quiere distinguir, puede decirse que la sinceridad es una propiedad del todo substancial, en tanto que consigue reducir la multiplicidad de sus actos a la unidad activa de un sujeto que, identificándose con ellos, se hace responsable de estos actos y aparece así como su principio. La transparencia sería, por el contrario, más bien una propiedad de los actos concretos, en tanto que, al identificarse reflejamente

con el sujeto como momentos de su despliegue dinámico, se convierten en sus manifestaciones, es decir, desaparecen ellos mismos para, a su través, dejar abierta la subjetividad substancial en la que tienen su principio.

Esta transparencia y esta sinceridad son, pues, como toda virtud, propiedades trascendentales del ente; y, en definitiva, bien se puede ver que no son sino nombres distintos de lo que al principio se llamó verdad trascendental. Pues la verdad significa precisamente esta sinceridad ontológica por la que en sus actos accidentales el ente se presenta, aparece, como aquello que es substancialmente. Mantener la mismidad en los diversos /73 actos, no ser en los accidentes, en el hablar, en el obrar, algo *distinto* a lo que se es en sí, es decir, como substancia, esto es ser sincero, claro, verdadero[23].

Por ello, lo contrario de esa manifestación trascendental reflexiva que es la verdad de cada ente, no es el manifestarse como algo otro. No es que el ente falso se manifieste de forma distinta a lo que es —esto, manifestarse como distinto es una contradicción—. Si no es verdadero, el ente no se manifiesta en absoluto. Lo contrario de la verdad es, por eso, propiamente la opacidad, la falta de claridad, la confusión. Y lo que esta falsedad produce en el alma del que observa es el des-concierto. La presencia falsa es desconcertante y, sobre todo, está en sí misma desconcertada; porque sus actos concretos no reflejan nada, no hay en ellos la armonía que resulta de su unificación como modos de manifestarse un sujeto. La falsedad no es otra cosa que la ausencia del sujeto en una presencia que, al dejar de ser *suya,* deja también de ser verdadera.

De un modo primario esta falsedad no tiene nada que ver con la mentira, no es una falsedad culpable, sino más bien directa consecuencia de la imperfección substancial del sujeto[24]. La falsedad es la inconsecuencia que resulta de la falta de reflexión: no desconcierta el que quiere, sino el que es incapaz de concer-

---

[23] Se trata de la misma verdad, entendida ahora como virtud o habito operativo en el sujeto, por el que éste se muestra tal y como es (cfr. *S. Th.*, II-I, q 109).

[24] Y de este modo hay algo así como una falsedad trascendental en los entes finitos: *«sicut igitur in his quae sunt, invenitur quoddam non esse: ita in his quae sunt, invenitur quaedam ratio falsitatis»* (*S. Th.*, 1, q 17, a 1, ad 1).

tarse a sí mismo, es decir, el que no puede reducir su actividad a la unidad armónica y refleja de su posición substancial.

Es falso primariamente aquél que no se expresa y es incapaz, por ello, de dar significación a sus actos, de hacerlos significativos en función de una actividad total y refleja. Esta falsedad no es otra cosa que la falta de inteligibilidad. La falta de reflexión en la /74 substancia hace a sus actos ininteligibles, porque no hay sujeto alguno que se manifieste en ellos. La actividad concreta, en la medida en que está entonces desvinculada del sujeto, no se entiende, es decir, no puede ser reducida a la unidad de un principio reflejo que fuese regla de sus actos[25]. Esta actividad que no es refleja, que no es substancial, que es accidental, no puede ser entendida como una totalidad; es ilógica. Pues esto *es el logos:* la unidad, que *es* totalidad, a la que queda reducida una pluralidad, al *ser* ésta entendida como despliegue de un sujeto, es decir, como su manifestación concreta. No hay lógica sin subjetividad substancial.

Por eso, cuando Aristóteles define al hombre como animal que tiene un *logos,* esto quiere decir —entre otras cosas— que el hombre *es* un animal verdadero, es decir, capaz de reflejarse en sus actos, que son sus manifestaciones; que es un animal subjetivo y capaz de mostrar su subjetividad. La definición aristotélica —para lo que aquí nos interesa— se deja expresar así: el hombre es un animal en grado sumo substancial.

* * *

Hemos dicho antes que la falsedad es fundamentalmente confusión y falta de concierto en la presencia. El paradigma del falso es el zoquete. Pero, ¿qué pasa con la mentira?. La mentira es algo especial, no es simple falsedad o falta de verdad. Es falso lo que no expresa al sujeto, lo que no dice nada. La mentira, por el contrario, sí dice algo; pero dice algo distinto de lo que es. Es, si se quiere, una verdad ficticia, en la que se pone de manifiesto un sujeto ficticio. La mentira es una verdad que es falsa, pues muestra un sujeto que no existe. Por ello no es un fallo del lenguaje, falta de /75 expresividad, sino su misma perversión; y es en si misma contradictoria, en cuanto que emplea el lenguaje para

[25] Cfr. *S. Th.*, I, q 4, a 7; q 11, a 3, ad 4.

lo contrario de lo que este sirve[26]. Por eso sólo los hombres pueden mentir; y de ellos mienten más y mejor, puestos a ellos, los más listos, los más reflexivos. El mentiroso es la perversión del sabio, que es el cínico.

El cínico, el existencialmente mentiroso, es aquél capaz de organizar a voluntad su presencia como manifestación de un sujeto que no existe[27]. Esta presencia es entonces para él «puesta en escena»; su existencia es teatral, gana coherencias distintas, no en función de sí mismo, sino del escenario. Suelen ser éstas existencias adaptativas. El sujeto que aparece no es el que es, sino el que el público quiere ver[28]. La reflexión que unifica esta presencia no se realiza entonces sobre el sujeto que actúa, sino más bien sobre aquellos que observan, que se ven reflejados en la imagen que el actor ofrece. El cínico es adulador, y vanidoso; pues en esto consiste la vanidad, en pretender ganar en los otros la propia subjetividad. Terrible contradicción ésta, pues nunca puede ser sujeto lo que tiene su principio en otro.

Pero si el cínico es capaz de organizar su presencia como ficticia manifestación de un ficticio sujeto, hay algo que nunca puede hacer: dar vida, existencia, a lo que es pura imagen. Por eso va unida siempre al cinismo la cualidad del frío. La propia imagen, disociada de la vida, es puro reflejo de lo extraño: como un espejo; para el sujeto no es vivir, sino su propia negación y muerte. Pues para este sujeto es la existencia, la propia, otra cosa; y, empeñando su vivir en construir imágenes de consumo, dedica su afán efectivamente a otra cosa: la vida es pura dispersión en la imagen /76 distinta y se escapa a sí misma. La auténtica reflexión, sacrificada a la ficticia, se hace imposible, y el sujeto real termina por morir en el imaginario. La fría imagen muerta, sin calor, de algo otro, es lo que queda de una vida mentirosa.

Por el contrario, la auténtica reflexión que se da en el sabio, lleva unida la imagen a la vida, y esta imagen es manifestación calurosa, cordial, de un sujeto existente. Se ve esto en el teatro o en el cine, cuando un actor representa *su* propio papel: el escenario o la pantalla reviven en auténticas obras maestras, en las

---

[26] Por ello, la mentira no es mera carencia de verdad, su deficiencia, sino un acto positivo de la voluntad (cfr. *S. Th.*, I-II, 110, a 1).

[27] Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I-I, q 111, a 2.

[28] Cfr. Aristóteles: *Ethica a Nic.*, IV, 7.

que late una dinámica que conmueve, y no un mero «oficio», del que sólo se puede admirar la «habilidad».

* * *

Creo que después de estas reflexiones se hace plausible la tesis de que la subjetividad ajena es algo cognoscible, manifiesto, y en modo alguno un reducto oculto, accesible sólo a la autorreflexión. Es más, las consideraciones que se han hecho pretenden mostrar que esta subjetividad, en la medida en que consiste en una reflexión sobre sus actos y que recoge así a éstos en la unidad total de su posición, es algo *de suyo* manifiesto. No se puede ser sujeto sin transformar las propias operaciones en manifestaciones de esta subjetividad, que aparece así desplegada. La subjetividad es por tanto, necesariamente, manifestación verdadera u objetiva de sí misma.

¿Quién puede decir entonces que los sentimientos subjetivos son algo «privado» u oculto? ¿Hay algo más evidente que la alegría del que ríe o el dolor del que llora? ¿No está patente el amor de la madre o de la esposa? Aquel que empieza a dudar del cariño de su /77 mujer, o es tonto e incapaz de reflexionar sobre lo que ve —lo cual no es infrecuente—, o ya puede estar seguro de que no le quiere. Pues los sentimientos, si existen, son todos evidentes, a la manera y en la medida en que son propios de cada sujeto. Al que ama, en la medida en que lo hace, se le nota.

Existe ciertamente la posibilidad de mentir, pero no se pone ahí de manifiesto una subjetividad real, sino la imagen ficticia de una tal subjetividad. Cabe en esta imagen la coherencia de una presencia, pero nunca el calor de un sentimiento; pues la vida, de donde procede el sentimiento, está en el cínico, por definición, despegada de su imagen. Su subjetividad real está en este caso ciertamente oculta; quizás porque, por haberla matado él mismo, probablemente carece de ella.

* * *

Hemos visto hasta ahora cómo se constituye y se manifiesta la subjetividad por el lado del objeto, es decir, cómo se hace la subjetividad objetiva. Vamos a intentar ver a continuación cómo se puede abordar ahora la cuestión desde el lado de la subjetividad receptora. Téngase en cuenta que, tal y como se ha anunciado en el título de este trabajo, nos interesa el problema de la transparencia reflexiva en orden a aclarar las posibilidades de

una intersubjetividad, es decir, de la relación de dos sujetos en cuanto tales. Por ello, una vez visto cómo un sujeto puede estar manifiesto, hemos de ver ahora cómo *otro* sujeto puede conocerlo en cuanto tal. Hemos de tratar para ello, aunque sea someramente, el problema del conocimiento.

No voy a extenderme aquí en el tratamiento de la /78 compleja cuestión gnoseológica. Voy a defender sencillamente la siguiente tesis: Paralelamente al principio, sentado por el lado objetivo, es decir, por el lado de la verdad que hay que conocer, según el cual toda manifestación lo es de un sujeto, o, si se quiere, según el cual todo objeto es verdadero e inteligible en la medida en que es en sí mismo sujeto, del mismo modo podemos establecer que todo conocimiento lo es de un sujeto.

En efecto, el conocimiento es el acto del sujeto cognoscente que alcanza al objeto conocido como una cierta relación hacia él[29]. Pero esta conexión, si es meramente externa o sensible, no constituye conocimiento alguno. Yo toco o veo o huelo cantidad de cosas que en absoluto conozco. !lace falta algo más que el contacto físico para que haya conocimiento. En concreto, hace falta una doble reflexión: una por parte del objeto, en la que éste se nos muestre como sujeto conocido, y otra por parte del sujeto cognoscente, en la que éste se muestre también a sí mismo como tal y en la que todo conocimiento se convierta para él en autoconciencia. Veamos por separado ambos momentos, para considerar a continuación cómo todo conocimiento termina en el establecimiento de una intersubjetividad.

* * *

El conocimiento no es otra cosa que el acto subjetivo que conecta, y así en cierta forma se identifica, con el acto de reflexión

[29] Considero que, al menos en el punto de partida, el conocimiento pertenece al orden de las relaciones. Sé que con esto me alejo en parte de la concepción clásica, según la cual el conocimiento es un cierto asimilar la especie o forma del objeto conocido (cfr. *De anima*, 424 a 18; *Phys*., 244 a 2). En esto, el conocimiento no es una relación, sino un estado o cualidad del alma. Y sin embargo, este estado supone ciertamente una relación: la *ad-aequatio* con las cosas (cfr. *S. Th.*, I, q 21, a 2), en la medida en que es verdadero. Vemos cómo el conocimiento es en su origen una relación, para terminar siendo al final, por virtud de la reflexión del sujeto, una cualidad; pues la relación, al ser recogida reflejamente en el sujeto, lo determina cualitativa y no sólo relacionalmente; y en ello consiste, en su intensificación, el conocimiento.

en que *consiste* su objeto. Pues, en efecto, esto es conocer: reducir la pluralidad de las manifestaciones a la unidad de la actividad substancial que en ellas se manifiesta[30].

En este sentido el conocimiento, que como sensibili- /79 dad conecta primariamente con las determinaciones accidentales, se ve, por así decir, absorbido en el remolino en el que el ente consiste, en la reflexión que integra en su unidad substancial, como en una totalidad refleja, la pluralidad accidental. El acto cognoscitivo resbala entonces sobre su propia relatividad y la de las determinaciones sensibles del objeto, alcanza el absoluto substancial y es así *intuición.*

Esto es importante y conviene detenerse en ello. Vamos a ver qué se entiende por esa relatividad sobre la que el acto cognoscitivo resbala. Quiere decir, en primer lugar, que el acto cognoscitivo no termina en sí mismo; que respecto de él lo conocido es algo otro, al menos en principio[31]. Esta tesis sería evidente, si no hubiese sido ferozmente combatida a lo largo de toda la edad moderna. Sin embargo, no voy a detenerme a defenderla, pues esta defensa ha sido ya objeto de algunos trabajos míos, a los que me remito y en los que me apoyo para convertirla aquí en punto de partida de la especulación que nos ocupa[32]. Y así podemos concluir que, si el conocimiento es relativo al objeto en que termina, desaparece en él, dejando en este objeto un cierto respecto hacia el sujeto cognoscente que denominamos su verdad o presencia. El conocimiento humano no existe en sí mismo, no es sujeto de existencia[33]: lo que existe es el sujeto *cognoscente* y el objeto *conocido,* como substancias de las que respectivamente el conocimiento es accidente[34]. Por ello he dicho gráfica-

---

[30] El entendimiento, dice Sto. Tomás, tiene así como último objeto propio la *«res»* (cfr. *S. Th.*, I, q 85, a 2; *De ver.*, q 2, a 2), entendida como substancia; *«nam per accidentia cognoscitur ratio substantiae»* (*S. Th.*, III, q 75, a 2).

[31] Puesto que el conocimiento es una relación, es algo relativo a sus términos, y alcanza a éstos como absolutos situados siempre más allá de sí (cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 28, a 1 y 2; q 13, a 7; q 42, a 1, ad 4).

[32] Cfr. «Diálogo y dialéctica. Consideraciones en torno al problema de la alteridad en G.W.F. Hegel», en: *Anuario filosófico*. XVI, 2 (1983), pp. 23-52.

[33] Hegel afirma lo contrario: «el conocer es el concepto en tanto que es para sí» (*Wissenschaft der Logik*, II, p. 470).

[34] Pues el conocimiento es, en efecto, una relación; y toda relación carece de sentido en sí misma: su realidad consiste en que «*ipsae res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem»* (*S. Th.*, I, q 13, a 7).

mente que el acto cognoscitivo resbala sobre y más allá de sí mismo.

Pero esta trascendencia del acto cognoscitivo no se queda en un puro salir fuera de la inmanencia subjetiva. El acto cognoscitivo no se detiene en el «exterior» de su objeto, es decir, en sus determinaciones sensi- /80 bles. Pues, según podemos ya concluir, esta vez de todo lo dicho hasta ahora, estas determinaciones son en sí mismas momentos de un remolino reflexivo que las hace manifestaciones de una totalidad substancial que supera su concreción. Por ello, estas determinaciones del objeto son igualmente resbaladizas, y remiten el acto cognoscitivo que las alcanza a la subjetividad que en ellas se refleja y se despliega[35]. Esta remisión es idéntica con el carácter de manifestación que a estas determinaciones compete, y que ha sido detenidamente tratado. Por ello, el acto cognoscitivo penetra a través de estas manifestaciones, trascendiéndolas, hasta el interior o hasta la subjetividad del objeto en cuestión. Todo conocimiento es un «*intus-ire»* en la subjetividad del objeto, y es por tanto una intuición. Los actos cognoscitivos en los que «se ve la alegría», «se da uno cuenta del dolor ajeno», etc., responden específicamente a este modelo. Pero no hace falta irse tan lejos: si el juicio «he visto a Sócrates» tiene más sentido que —en la misma situación pragmática— «he visto la figura de Sócrates», es porque *vemos* efectivamente a *Sócrates* —no su figura—, en un acto intuitivo en el que la vista transciende la manifestación sensible hacia el sujeto substancial que en ellas se nos muestra[36].

---

[35] El conocimiento, la actividad propia del espíritu, termina así en la afirmación de lo otro como substancia trascendente. Una vez más, lo contrario que en Hegel, para quien el espíritu «es ese movimiento de devenir para sí un otro, es decir, objeto de sí mismo, y de superar (*aufheben*) este ser otro» (*Phänomenologie des Geistes*, p. 38). En este movimiento, que es el conocer, el espíritu, no solamente se destruye a sí mismo, alienándose en su objeto, sino que destruye también al objeto mismo, al anular su alteridad en la reflexión. Al final, sujeto y objeto devienen meros momentos de la auto-transparencia negativa del saber en sí y para sí (cfr. *ibid.*, p. 580).

[36] Y así se hace el conocimiento trans-sensible o propiamente intelectual: pues «*dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibilis exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, objectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in II 'De anima' (6, 430 b 27). Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad*

Es indudable que esta intuición es precisamente lo que nos hace inteligible la concreta manifestación sensible, al descubrir, en la medida en que la trasciende, el carácter de signo que ésta tiene y por el que la determinación sensible adquiere una significación, al ser vista en función de la totalidad que en ella se refleja[37].

El conocimiento es intuitivo por ser una reflexión. Ya veremos que ésta es una reflexión *en* el sujeto que conoce, pero nos interesa ahora insistir en que es tam- /81 bién fundamentalmente una reflexión *sobre* el objeto conocido, que se identifica con la misma reflexión en la que éste consiste y por la que él también es sujeto.

Pero, ¿se da siempre esta identificación? Téngase en cuenta que en esta identidad de reflexiones se da la verdad cognoscitiva, o sea, la identificación del conocimiento con la verdad ontológica o manifestación substancial. ¿Hemos de concluir entonces que todo conocimiento es verdadero? Bien, en principio sí. Lo contrario del conocimiento verdadero no es el conocimiento falso, sino el no enterarse de lo que uno tiene delante; una vez más, el desconcierto, en este caso de los datos sensibles: la pura facticidad que no se deja reducir a la unidad de una regla subjetiva o reflexión lógica. Por eso, no es que el conocimiento sea como un género cuyas dos especies sean el verdadero y el falso. *De suyo* el conocimiento es verdadero, pues lo que le constituye como tal es la reflexión en la que su objeto se manifiesta verdaderamente. El error no es entonces una diferencia respecto del conocimiento. Sin embargo, tampoco es sencillamente la ausencia de conocimiento. Al menos desde el lado del sujeto, el que

---

quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respecto horum omnium potest dici intellectus» (*S. Th.*, III-II, q 8, a 1).

[37] El conocimiento, en la medida en que es intuitivo, es entonces algo transsensible. Con esto podemos concluir que el conocimiento propio de eso absoluto que es el sujeto individual, es un conocimiento intelectual. Y en este sentido hay que matizar la doctrina clásica según la cual no hay conocimiento intelectual del individuo singular: *«singulare nun repugnat intellegibilitatis inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter»* (*S. Th.*, I, q 86, a 1, ad 3).

está en el error cree conocer, ha reflexionado, y su reflexión ha establecido una unidad a la que queda reducida la pluralidad del aparecer. Ahora —y aquí está la anomalía en la que el error consiste— esta reflexión, y por tanto el sujeto que de ella resulta, puede no ser la misma que la reflexión en la que el sujeto consiste, y por eso también puede ser distinto el sujeto en el que ésta tiene su origen. El error es la reflexión sobre un objeto ficticio[38] que construye un sujeto igualmente ficticio.

Obsérvese ahora el paralelismo: el error tiene por parte del sujeto la misma estructura que tenía la /82 mentira por parte del objeto; de hecho se corresponden frecuentemente, del mismo modo como se corresponden verdad objetiva y subjetiva. Y al final ocurre también lo mismo: por más que se pueda estar en el error y adquirir en él la *imagen* reflexiva de una verdad, nunca podrá el errado dar vida a sus desvaríos. La reflexión errónea es, a la larga, inconfundible con la reflexión real: le falta la vida de la verdad, que es el mismo existir de lo verdadero, origen de toda reflexión. Por eso, quizás pueda el error ser coherente, pero nunca es convincente; pues sólo la existencia, la vida misma, vence a la razón. El que persevera en el error, o no es tan listo, o le falta el *interés* por la verdad; pues sólo esta falta de interés permite al que piensa, vagar en el profundo aburrimiento que produce la muerta imagen de una reflexión vacía de sujeto real.

* * *

Vamos a hacer ahora un inciso para meternos por la vía de un excurso, que ciertamente nos aparta del objetivo final del trabajo, pero que, desde su lateralidad, bien puede ofrecer una perspectiva interesante sobre el camino que hasta aquí llevamos recorrido.

Lo diré primero en forma de tesis, que intentaré aclarar después: la reflexión cognoscitiva, que es en cierta forma la misma reflexión en que consiste su objeto, y que termina primariamente en la subjetividad substancial de éste, se dirige también hacia su esencia, que es forma de esta reflexión; el conocimiento es entonces *abstracción.*

---

[38] Hegel define la verdad como la *Übereinstimmung* del concepto con su objeto, tal y como se expresa en el juicio (cfr. *Nürnberger Schriften*, pp. 105 y 142 s.). Hablo aquí de un objeto ficticio cuando esta correspondencia, que expresa la cópula del juicio, no se da.

Abstraer y reflexionar son ciertamente la misma cosa, y tienen fundamentalmente que ver con el despliegue trascendental del principio en el principiado. En este /83 despliegue el principio conserva su unidad y reunifica en sí la pluralidad principiada que, como hemos visto repetidas veces, pasa a ser su manifestación. Esta integración, por la que el principio transluce —se refleja— en lo principiado y por la que la diversidad principiada se transparenta y deja ver el principio, es la reflexión propiamente dicha, en la que el principio se hace manifiesto en cuanto tal. La unidad del principio no es, sin embargo, una unidad concreta, en el sentido de que sea algo que podamos poner aparte de sus manifestaciones: *respecto de estas manifestaciones* el principio es algo *abstracto.* ¿Qué quiere decir esta abstracción? Quiere decir, por un lado, que el principio es algo distinto de lo principiado (Sócrates, por ejemplo, no es su sonrisa)[39]; pero no es distinto de tal modo que pueda ser separado de ello (se trataría entonces de una distinción entre concretos), sino de tal modo que esta distinción principial es compatible con la identidad refleja entre principio y principiado. El principio no es distinto como lo que está aparte de lo principiado, sino como lo que se despliega trascendentalmente a lo largo de la pluralidad principiada, reunificándola en su misma posición, que emerge así como una totalidad substancial, original respecto de sus manifestaciones concretas. Esta distinción, que en otro lugar hemos denominado trascendental, da lugar al carácter abstracto del principio, según el cual éste está más allá de cada manifestación concreta, pero precisamente como la totalidad original —no resultante— de éstas, que es la substancia. Lo abstracto se opone a lo concreto como el principio a lo principiado, y tiene con ello la misma unidad de éstos. Lo abstracto es lo que se muestra en lo concreto y está así ello mismo concretado. Así es la idea ella misma algo concreto.

---

[39] Esta separación es un momento esencial de la abstracción: *«Abstrahere contingit dupliciter: Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio»* (*S. Th.*, I, q 85, a 1, ad 1).

En este sentido, la substancia, Sócrates por ejemplo, /84 como bien ha visto Hegel, es un *Allgemeines*[40]. Pero nada tiene esto que ver con el género lógico. Sócrates es un *All-gemeines,* en tanto que es algo *común* a *todas* sus determinaciones, como identidad refleja de todas ellas. Pero como tal identidad refleja, que es unidad substantiva, Sócrates es efectivamente —respecto de otras substancias— un «*tode ti»,* esto concreto que así denominamos. Por ello, abstracción e intuición son dos nombres de lo mismo, que es la reflexión[41].

Se puede diferenciar, por otra parte, la abstracción en general, que acaba de ser descrita, de la abstracción más específicamente dicha, propia, no del sujeto, sino de la forma en la que éste es tal. Téngase en cuenta para ello lo siguiente: No solamente es abstracto, en el sentido expuesto, el sujeto substancial —éste sería lo más abstracto—, sino que también pueden serlo sus determinaciones concretas. La alegría de Sócrates se extiende trascendentalmente a través de múltiples determinaciones —movimientos del rostro, sonidos, actitudes del cuerpo, etc.—, recogiéndolas reflejamente en la unidad de una determinación socrática, que es —no respecto de Sócrates, sino respecto de sus manifestaciones en tanto que alegría— ciertamente abstracta. Pero no sólo eso, también la piel de Sócrates es trascendental y abstracta respecto del color, contextura, forma, etc. Es decir, en las determinaciones de Sócrates se da una estructura, según la cual cabría ordenar sus predicados en distintos niveles de abstracción. Este orden podría reflejarse en una serie predicativa: «S es P, Q, R, etc.», —por supuesto, ramificada a distintos niveles— donde la abstracción y trascendentalidad del predicado viniese medida por su proximidad a la posición del sujeto, es decir, fuese paralela a su propia subjetividad. Esta serie se podría leer: «S es R, en tanto o porque P y Q». Por ejemplo: «Sócrates es maestro, en tanto o /85 porque es hombre y sabio». Y viceversa: «En R, S sé manifiesta como P y Q». Por ejemplo: «Enseñando, Sócrates se muestra como hombre sabio». También: «Sócrates se refleja como hombre sabio al enseñar», etc.

---

[40] Cfr., por ejemplo, *Nürnberger Schriften*, pp. 54 y 104; *Wissenschaft der Logik*, II, pp. 240, 276.

[41] Téngase en cuenta que para los clásicos el conocimiento abstracto no se opone a conocimiento concreto, sino primariamente a conocimiento sensible (cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, II-II, q 15, a 3).

Podemos decir que cada predicado es, a partir de sí mismo, forma del despliegue o reflexión del sujeto —su forma de ser— en todas las posteriores determinaciones; que a su vez son manifestación, no sólo del sujeto, sino también del predicado en cuestión y de todas las anteriores. Pues bien, la reflexión cognoscitiva, que recorre al revés el camino del despliegue substancial en sus atributos, se dirige últimamente al sujeto —y es así, como hemos visto, «intuición»—; pero puede detenerse en cualquier determinación predicativa, captándola entonces como idea abstracta en la que están ya superadas (*aufgehoben*) sus inferiores; y es entonces, en el sentido más específico, abstracción: reflexión sobre el objeto abstracto que es la idea. Esta idea, la sabiduría de Sócrates, por ejemplo, es algo distinto a los modos concretos de su presencia. Pero esta distinción es trascendental: la idea, al igual que el ser y el sujeto substancial, no se identifica con ninguna de sus determinaciones; sin embargo, se extiende a lo largo de ellas, y al mantener su unidad en esta extensión, recoge a éstas en la unidad refleja de su noción —que no posición, pues la idea, a su vez, es también determinación, y no sujeto—. En esta reflexión las determinaciones inferiores quedan transformadas en «signos», al ser superadas (*aufgehoben*) en la idea; y adquieren así una «significación», un sentido inteligible, en función de la totalidad ideal a que hacen referencia y que en ellas se manifiesta[42].

Concluimos así la provisional determinación del conocimiento. Se trata de un acto en el sujeto que se ve absorbido en la reflexión ontológica en que consiste su objeto, y se convierte asimismo en acto reflexivo /86 en el que este objeto se pone de manifiesto como sujeto. El conocimiento es intuición refleja de una

[42] Es preciso insistir, sin embargo, en que la idea no es algo último, sino a su vez signo del sujeto que en ella se manifiesta. Así, ciertamente, comprendemos mediante ideas. Pero *«comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem (es decir, aparte de la operación en la que se muestra el sujeto substancial): sed est quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod praesentialiter adest, est objectum comprehensionis»* (*S. Th.*, I-II, q 4, a 3, ad 3). Y yo me atrevería a decir que esta res substancial es objeto de la comprensión de modo preeminente, a saber, como última condición de su posibilidad.

substancia y abstracción de sus determinaciones, especialmente de aquella primera que es la esencia o forma substancial[43].

Ahora bien, obsérvese que, si se me permite la expresión, no me pillo los dedos: esto es así en la medida en que el ente conocido *es,* y efectivamente es entonces substancia, reflejamente manifiesta en sus accidentes, que son lo primero accesible al conocimiento sensible. En la medida, sin embargo, en que el ente *no es*, el acceso a la otra subjetividad está bloqueado por los accidentes, que son distintos de ella. En esta medida, que es la medida en que la reflexión del objeto es imperfecta, el acceso a este objeto está mediado por la sensación o es una intuición imperfecta[44]; del mismo modo como, en igual medida *mutatis mutandis,* la abstracción es imaginación, o la idea está mediada por la imagen sensible. Tanto el sujeto como la idea están entonces separados y ocultos, y el objeto del conocimiento pasa a ser la caótica multiplicidad de la facticidad sensible, en sí misma ininteligible.

* * *

Hemos visto hasta ahora cómo el conocimiento es un acto que se apoya en la existencia reflexiva del objeto y por el que éste se manifiesta en él como sujeto. En este sentido podemos decir que el conocimiento es una reflexión *sobre* el objeto. Ahora bien, como ya se ha ido apuntando, esta reflexión, digamos objetiva, no basta para dar cuenta del *factum* cognoscitivo. Es ne-

---

[43] Es importante darse cuenta de que esta doble determinación del acto cognoscitivo —como abstracción y como intuición— es, efectivamente, doble determinación de un único acto: intuimos y abstraemos a la vez, en una misma reflexión. Por eso, cuando los clásicos dicen que la forma es el objeto propio del entendimiento (cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 4), se refieren a la forma substancial, que es acto primero de un individuo concreto —el alma personal, por ejemplo-—-, y no a una especie lógica universal. Esta forma es abstracta por lo mismo que es forma de un individuo concreto, es decir, regla subsistente (en la substancia, y no por si misma) de sus manifestaciones posibles.

[44] Inmediatamente después de haber dicho que nuestro intelecto es un *intus-legere*, es decir, una cierta intuición que supera el conocimiento sensible, Sto. Tomás relativiza a renglón seguido su afirmación: *«Sed cum cognitionis hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto hominis intellectus es fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis: unde usque ad determinatum aliquid pertingeret potest»* (*S. Th.*, II-I, q 8, a 1).

cesaria, además, una reflexión de ese acto relacional que es el conocimiento en el sujeto cognoscente.

El asunto, tal y como yo lo veo se plantea así: el /87 cúmulo de relaciones que tiene, por ejemplo, un perro con su medio ambiente, con las cosas que pueblan su entorno, no parece que difiera en mucho de las que tiene un hombre. ¿De dónde procede, pues, la inmensa diferencia del conocimiento que ambos tienen de las mismas cosas? La respuesta que me parece cercana es que esta diferencia procede de la diferente reflexividad de ambos sujetos. El perro está, por ejemplo, «cerca de la casa», al igual que un hombre; y, sin embargo, no lo sabe, o lo sabe mucho menos que el hombre en cuestión; porque no alcanza el grado de identidad refleja con sus relaciones que éste tiene.

El conocimiento precisa de una manifestación del objeto; pero este conocimiento no tendrá lugar si esta relación en la que el objeto se trasciende no viene a ser absorbida en el acto reflexivo de un sujeto que «se da cuenta» de semejante manifestación. Dicho con otras palabras: la verdad alcanza su plenitud cuando es reflexivamente absorbida en un sujeto que la conoce[45]; por aquello de que una manifestación que no se dirige a nadie carece de sentido. Es verdadera aquella operación o acto en el que un sujeto se refleja, en la medida en que sea a la vez operación o acto en la que también se refleja otro sujeto. *Todo acto de conocimiento, en la medida en que lo es, es intersubjetivo.* El conocimiento, el establecimiento o existencia de una verdad, supone la emergencia de una intersubjetividad.

Entender lo que esto significa pasa por la comprensión de que todo «darse cuenta de algo» es efectivamente un acto de reflexión, es un «darse cuenta de sí mismo» e implica, por tanto, el establecimiento de una autoconciencia. No hay verdad sin conciencia de sí. En efecto, ¿qué pasaría con un buque náufrago que emitiese un SOS que nadie escucha? Es evidente que no se mani- /88 festaría, no alcanzaría a establecer una relación trascendente; podría alargar más o menos su posición, pero no saldría de ella,

---

[45] De ahí la insistencia de los clásicos en que la verdad es propiedad del entendimiento, y no sólo de las cosas: *«Veritas consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est, cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, et secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem»* (*De ver*., q 1, a 9).

no habría comunicación alguna. Por parte del receptor tampoco se establecería la comunicación si no hubiese un radiotelegrafista que recogiese la emisión, por más que el aparato de radio recogiese un mensaje. Sólo cuando una manifestación pasa la línea divisoria entre dos subjetividades, y cae en el remolino reflexivo en que consiste la otra, se establece propiamente la manifestación.

Creo que no hace falta insistir —aunque lo haré en todo caso— en que aquello que es objeto de la comunicación es la subjetividad que se manifiesta. De nada vale —por seguir en el ejemplo— que el posible receptor que ha de iniciar el salvamento reciba un SOS, si no lo entiende como tal, en el sentido de no saber *de quién* viene. El mensaje no se manifestaría sino a sí mismo, o, lo que es lo mismo, no sería signo de nada; carecería de significación, por no haber sujeto alguno que se refleje en él.

Y es aquí donde entra en juego la capacidad reflexiva del sujeto cognoscente. Imaginémonos un radiotelegrafista que sea un poco torpe. Recibe un mensaje y no sabe descifrarlo. Y cuando al fin lo consigue, no se le ocurre pensar que proceda de un barco que se está hundiendo. ¿Qué ha pasado aquí? La reflexión del objeto en esa determinación transitiva suya que es el mensaje, puede estar conseguida; el mensaje significa un sujeto real y es así verdadero. Sin embargo el sujeto cognoscente es incapaz de repetir en sí mismo la reflexión en que su objeto consiste. Pero, ¿cómo es esto posible?; ¿no dijimos que el conocimiento no es sino la absorción del acto del sujeto cognoscente en la reflexión del sujeto conocido u objeto? Esta reflexión está supuesta /89 en el objeto, luego parece que la absorción en ella del acto subjetivo debería ser automática. ¿Por qué no se sigue entonces automáticamente el acto cognoscitivo en el sujeto cognoscente? ¿Por qué no se hace inmediatamente subjetiva la verdad objetiva?

Es este un tema complejo. A mi entender tiene mucho que ver con la distinción aristotélica entre entendimiento posible y entendimiento agente. No quiero ofrecer, sin embargo, en estas páginas una interpretación; y las posibles referencias a las que en este sentido voy a aludir, son sólo eso: referencias posibles, cuya validez tendría que ser verificada mediante un análisis textual que no *voy* a ofrecer aquí. Hecha esta salvedad, podemos volver ahora a las preguntas que acabamos de dejar abiertas,

para sentar respecto de ellas la siguiente tesis: El sujeto conocido es en efecto conocido, en la medida en que exista una relación, del tipo que sea, del sujeto cognoscente hacia él. Sin embargo, este conocimiento es sólo potencial[46]. Si Sócrates es una substancia, y por tanto un ente capaz de reflejarse en las relaciones que lo alcanzan; en la medida en que lo es, estas relaciones lo significan en el sentido ampliamente tratado. Esta relación pertenece ahora a otro sujeto, por ejemplo a Calias. En la medida en que Sócrates es tal en sus relaciones, o sea, en la medida en que es reflejamente idéntico con ellas, Sócrates está entonces significado en Calias. Y esta significación es independiente de Calias: Sócrates se refleja en él en virtud de la *propia* reflexión ontológica en que consiste. Del mismo modo, la tripulación del barco naufrago se refleja en el mensaje de socorro, en las ondas del «éter», en el aparato receptor y en los oídos y sistema nervioso del radiotelegrafista, por muy zoquete que éste sea; y todo ello en la medida en que los sujetos de esta tripulación guarden una /90 relación, reflejamente recogida en su posición substancial, con tales elementos. Y por tanto, la tripulación del barco naufrago está potencialmente presente en el éter, en el aparato y en el radiotelegrafista; se manifiesta y está significada, explicada, en ellos. Dicho de otra forma: el éter, el aparato y el radiotelegrafista tienen todos los datos necesarios para *entender* lo que está pasando: el entendimiento es en ellos «objetivamente» posible, en la medida en que *por parte del objeto* ha sido aportada la reflexión necesaria para su emergencia; de modo que también los posibles sujetos cuentan con el material relacional que este conocimiento exigiría[47]. ¿Por qué, sin embargo, ni el

[46] En esto consiste la potencialidad del así llamado entendimiento posible: en que tiene su principio en algo otro y es así en el sujeto una relación hacia el acto en que consiste su objeto (cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 79, a 2). Esta relación es así potencialmente significativa, es decir, no en sí misma, sino en aquello otro que en ella se refleja.

[47] En este sentido, el intelecto posible no sería una tabula rasa absoluta, pues ya están en él inscritas relaciones significativas. El entendimiento paciente, no sólo puede recibir las formas de sus objetos, sino que de hecho, las recibe. Es paciente en acto, y no pura posibilidad de serlo. Pero esta paciencia no es intelección, sino su posibilidad; y en este segundo nivel, respecto de la actividad propia de entender, este entendimiento sí es tabula rasa (cfr. *S. Th.*, I, q 87, a 1). Quizás se puedan interpretar así los textos clásicos (cfr. Aristóteles:

éter ni el aparato se enteran de lo que está pasando, mientras que el radiotelegrafista se da cuenta sólo confusamente y hace falta que venga un compañero espabilado para que llegue a ser conocido que se hunde un barco? En todos estos elementos está presente la señal que significa al sujeto objeto del conocimiento; ¿por qué entonces sólo el radiotelegrafista inteligente reconoce la señal como tal y así al sujeto que en ella está significado, es decir, se da cuenta de lo que esta señal significa? En otras palabras, ¿qué es lo que hace falta para que la significación pase a ser actual en un sujeto cognoscente, y no meramente posible?

Pues bien, lo que hace falta para actualizar el entendimiento es la actividad reflexiva de este sujeto cognoscente. La significación virtual que en forma de ondas sonoras, trazos en un papel, imágenes visuales, etc., está ya dada, pasa al acto cuando es asumida reflejamente por una substancia, y pasa a acto precisamente en la medida en que ésta es tal. Llevada a un extremo, esta tesis vendría a significar lo siguiente: si el papel de una carta fuese una substancia, y en la medida en que lo fuese, se enteraría de su contenido, /91 es decir, se daría cuenta a sí mismo de lo que porta. Pues lo propio de la substancia es la existencia refleja, en la que esta substancia, en la medida en que es, es una con sus accidentes[48].

Pero precisamente aquí está la clave: esta identidad con las propias determinaciones y en el mismo acto en que emerge la posición subjetiva, es lo propio de la conciencia. La conciencia no es sino la integración reflexiva de relaciones en la unidad de un sujeto. Ser idéntico como substancia con una relación, es mantener la mismidad en la trascendencia y lleva consigo —en la medida en que esta reflexión se intensifica— la emergencia de un existir que es consciente, propiamente pensar. Y puesto que en la relación se refleja también el sujeto hacia el que ésta se dirige, aquello de lo que en ella el sujeto cognoscente toma conciencia, es el sujeto mismo conocido. Pero, por más que esta reflexión objetiva tenga lugar, no se establece el conocimiento hasta que en el otro extremo de la relación no se dé otro sujeto capaz de

---

De anima, III, 4; 429 b 24, y Sto. Tomás: *In III 'De anima'*, lect. 9, n. 720; *S. Th.*, I, q 79, a 2).

[48] Por ello, y en la medida en que éstos son accidentes reflejamente integrados en la posición substancial: *«nom enim proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque»* (*De ver.*, q 2, a 6, ad 3).

asumirla como propia en una reflexión que llegue a identificar con ella su misma posición subjetiva, hasta el punto (téngase en cuenta que esta identificación es siempre relativa) de hacer emerger por el lado subjetivo la conciencia de lo que por el lado objetivo es manifestación[49].

Veámoslo en el ejemplo que estamos poniendo: incapaces de identificarse reflejamente con su determinación, ni el éter ni el radiotelégrafo se dan cuenta del naufragio. Algo más se entera el radiotelegrafista torpe; al menos se da cuenta de que pasa *algo;* un poco más incluso que el loro del barco, que también está escuchando el mensaje. Pero sólo el radiotelegrafista listo es capaz de hacer una reflexión sobre el mensaje —que ha sido igualmente recibido por éter, aparato, loro y radiotele- /92 grafista torpe— que sea similar en su intensidad a la que están haciendo los náufragos emisores sobre el mismo. Es en este momento cuando el mensaje se convierte en señal, en signo, y adquiere un carácter transitivo que remite a la subjetividad que significa. En esta remisión, en su esencial relatividad, el mensaje propiamente dicho desaparece, deja de ser él mismo substancial, y manifiesta a la substancia cognoscente la substancia que en él se refleja. La comunicación queda establecida como inter-substancialidad o inter-subjetividad.

¿Qué es, pues, lo que ha hecho pasar el conocimiento, la manifestación, de la potencia al acto? ¿En qué consiste lo que Aristóteles llama intelecto agente? La actividad de conocer tiene lugar cuando la actividad de ser de un sujeto se identifica con la determinación que causa en el otro ente, y la actualiza así como presencia en él de este otro ente, que pasa a ser objeto de conocimiento y sujeto de manifestación hacia él. El intelecto agente es la actividad de ser en cuanto que es substancial y, por tanto, reflexiva, terminando así en la autoconciencia.

En efecto, según hemos visto, la clave del conocimiento, lo que hace de él una actualidad, y no la mera presencia de datos, es la emergencia de la conciencia. Ahora bien, esta conciencia no es sino una cierta intensificación de la reflexión original por la que el sujeto recoge en la posición de su existir las relaciones

---

[49] Lo ve esto muy bien Hegel, cuando afirma que «la verdad no sólo es igual que la certeza, sino que tiene también la forma de la certeza de sí mismo» (*Phänomenologie des Geistes*, p. 582).

que lo determinan. Lo que hace emerger el conocimiento en acto es entonces esa intensificación reflexiva del existir que tiende a ser pensamiento. Es pues la actividad misma de ser en el sujeto la que, en su intensificación, hace pasar sus determinaciones significativas —en la que las relaciones significan el objeto— al acto —en el que esta significación es subjetivamente /93 asumida en una conciencia—. Este intelecto agente es el mismo existir en tanto que en su reflexividad se hace consciente, de sí mismo y de lo otro existente que como sujeto está significado en las relaciones que el existir consciente asume como propias[50].

Esta intelección del acto implica la autoconciencia. Pues al mantenerse la mismidad subjetiva en unidad actual a través de una pluralidad de relaciones, el sujeto no hace sino reconocerse a sí mismo en estas relaciones. Es precisamente este reconocimiento el que asume en esa unidad actual, haciéndolo así consciente, el contenido que especifica a éstas. De modo que su autoconciencia es idéntica con la conciencia que tiene el sujeto de su relación hacia otros sujetos[51], conciencia que —en función de la relatividad de la relación— termina en el sujeto otro conocido, y es así a la vez conciencia de la propia y de la otra subjetividad, es decir, intersubjetividad.

Pero, ¿no cabría que un sujeto sea reflexivo y se dé cuenta de su determinación, es decir, tenga en ella autoconciencia, sin que descubra que esta determinación es la presencia de otro sujeto? De ninguna de las maneras; porque esta determinación —el SOS que se está recibiendo por ejemplo— es ya *de suyo* manifestación, y lo es (potencialmente) en el sujeto cognoscente. La reflexión que asume la determinación como propia y por la que la substancia se reconoce en ella y es así autoconsciente, no asumiría esta determinación, si no la reconociese como lo que en verdad es, es decir, si no reconociese a la vez en ella al sujeto del cual es realmente manifestación. Resulta, pues, lo que hemos visto: la autoconciencia es, a la vez, conciencia de la otra subjetividad; no es inmanente, sino, en virtud de la relatividad de sus

---

[50] Cfr. *Ethica a Nic.*, IX, 9.

[51] Es decir, es idéntica con los actos cognoscitivos en los que estos sujetos se ponen de manifiesto. Y así *«non per essentiam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster»* (*S. Th.*, I, q 87, a 1). Para nosotros, intelectos finitos, no hay autoconciencia sin intersubjetividad.

contenidos, conciencia trascendente. Autoconciencia /94 es intersubjetividad.

Creo que acabo de decir cosas un tanto gruesas; y es necesario detenerse aquí, para intentar dar vida a afirmaciones que en su rotundez pueden resultar escandalosas. Hemos dicho, en primer lugar, no solamente —esto ya intenté explicarlo en la primera parte de este trabajo— que la autoconciencia es existencia reflexivamente intensificada, sino también que esta existencia es causa del conocimiento transitivo, hasta el punto —insisto en que esto es una referencia que me resulta verosímil, pero que habría que verificar— de atribuirle funciones de intelecto agente. Bien, creo que esto no tiene otra demostración que la que ya se ha intentado ofrecer: Del mismo modo como el *«esse»,* en su reflexividad, hace de las determinaciones substanciales manifestaciones de la propia subjetividad, de igual manera hace de ellas momentos de esa subjetividad que es conciencia en el modo máximo de su intensidad. Puesto que no hay conocimiento sin conciencia, causará el conocimiento aquello que cause la conciencia; y esto es la integración actual de lo múltiple en la unidad reflexiva de la posición substancial. Es la actividad de existir la que en su reflexividad original nos hace tomar conciencia de nuestras determinaciones, constituyendo así la auto-conciencia; de tal manera, sin embargo, que allí donde esta determinación —cierta vibración del tímpano por ejemplo— es operación de otro sujeto, y así manifestación suya, ella es reconocida como tal manifestación. De forma que el sujeto gana entonces su autoconciencia al reflejarse en la autoconciencia ajena.

Por lo demás, ¿es esto tan extraño?; ¿no entendemos ciertamente el conocimiento como una actividad vital?; ¿y no siente cada uno que esa vida alcanza su máxima satisfacción en eso que llamamos comunicación personal. /95

Todo esto lo vio bien Aristóteles al ver la última satisfacción de la vida en esa actividad teórica quo es contemplación[52]. Nada más ajeno a esta contemplación —en la que ver es mirar— que la pasividad. Por eso —en este sentido, tiene razón Habermas— la vida teórica es una actividad interesada[53]; precisamente por ser actividad y buscar, en la original reflexividad que le es propia,

---

[52] Cfr. *Ethica a Nic.*, X, 7 y 8.
[53] Cfr. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1979.

su propia satisfacción, que es intensificación. Pero no hay contemplación sin subjetividad contemplada, por la sencilla razón de que un objeto que no esté substancial o subjetivamente integrado es incapaz de satisfacer la actividad existencial, que es contemplar, en su exigencia ultima que es la reflexividad. En efecto: ¿qué hace un objeto cuya actividad no es substancial y reflexiva, un insensato por ejemplo? Muy sencillo: *nos* desconcierta. No solamente está el des-concertado en sí mismo, sino que des-concierta a aquél sobre el que opera (que es el que reflexiona después sobre él), y le impide alcanzar en reflexión su propia identidad. De ahí la profunda insatisfacción que produce el enfrentarse con un problema que no está resuelto. Por el contrario, es sumamente gozosa la contemplación de un sujeto que es sumamente tal. La convivencia con una persona de vida interior, con el sabio, en el más profundo sentido moral de la palabra, produce en el alma la armonía y la paz, que es reconciliación consigo misma. En el otro sujeto, el que contempla goza de una actividad que es reflexión, en la que en cierta manera queda absorbida. La existencia se ve así elevada a un nivel superior, gozando de una actividad que la supera y en la que se ve realizada por encima de su propio límite. El amor al sabio, al hombre bueno y reflexivo, es así realización en una subjetividad más perfecta; en ella el hombre imperfecto alcanza su autoconciencia en aquella perfección que supera su límite concreto: la /96 reflexión que no alcanzamos por nosotros mismos, podemos quizás alcanzarla en otro. Aunque ya veremos que esto tiene problemas específicos en el orden de la antropología.

Todas estas cuestiones han sido muy bien vistas por S. Agustín. Él se da cuenta de que la riqueza del hombre es la subjetividad de una autoconciencia perfecta. Sin embargo, en su limitación y mutabilidad, el hombre no puede alcanzar esta perfección, y ha de trascenderse a sí mismo hasta alcanzar en la identidad con Dios (como límite que, por otra parte, no se alcanza nunca del todo) su propia identidad subjetiva[54].

* * *

[54] Cfr. *De vera religione*, 31, 57: «*noli foras ire; in teipsum redi; in interiore hominis habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende teipsum: sed memento cum te transcendis, ratiotinantem animam te transcedere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*».

Creo que con todo esto ha podido quedar claro en qué sentido afirmo que todo conocimiento es intersubjetividad. Vamos a ver ahora cómo se plantea esto en concreto en la existencia humana. Vamos a ver cómo la situación ideal aquí descrita está sujeta a unas limitaciones que corrigen y matizan, por un lado, lo dicho hasta ahora; a la vez que, por otro, nos dan el tono específicamente humano de esta teoría, que permite reconocer en ella lo que a cada uno nos pasa.

De lo dicho hasta ahora podemos concluir que la verdad en acto o conocimiento es la actividad idéntica de dos substancias o subjetividades. En ellas se identifican en un sólo acto la manifestación de una con la autoconciencia de otra, de tal manera que cada una se refleja en la otra subjetividad y se identifica así en cierta manera con ella[55].

Antes de pasar adelante y tratar las limitaciones que sufre en la existencia humana este principio gene- /97 ral, es preciso hacer una matización específica: no se trata en modo alguno de que cada subjetividad esté en sí misma mediada por la otra, dependiendo de ella en lo que a su ser sujeto se refiere. Por más que la teoría expuesta aquí sea, en puntos importantes, deudora de Hegel, en éste, que considero el punto definitivo para aclarar el sentido de lo aquí expuesto, se establece una diametral alternativa[56]. Veamos en primer lugar el caso del sujeto cognoscente: no es que gane su autoconciencia, su carácter mismo de sujeto, al reflejarse en la otra subjetividad, en el sentido causal que tendría en Hegel esta mediación[57]. Lo que quiero decir es que si éste es sujeto, y, por tanto, substancia originalm*ente* refleja, efectivamente actúa de forma refleja, asumiendo como momento de su autoconciencia todas sus determinaciones, y en concreto aquellas que son manifestación de otra subjetividad. Por ello hemos visto, siguiendo a Aristóteles, quo todo conocimiento es una

---

[55] Este es, a mi entender, el sentido que tiene la afirmación aristotélica de que el cognoscente en acto se identifica con lo conocido en acto (cfr. *De anima*, III, 5; 430).

[56] Cfr. mi trabajo: «Diálogo y dialéctica. Consideraciones en torno al problema de la alteridad en G. W. F. Hegel», en: *Anuario filosófico*.

[57] Es éste el problema del reconocimiento de la autoconciencia, que tan patéticamente se plantea en la *Phänomenologie des Geistes* (cfr. pp. 144 ss.) como preámbulo a la dialéctica del señor y del esclavo.

actividad, y en modo alguno una mera recepción[58]. Es una actividad en la que —y en ello consiste el conocimiento en acto— la autoconciencia, que es original, se *extiende* —no se constituye—, al ir integrando el sujeto substancial cognoscente diversas determinaciones (que son operaciones manifestativas de otros sujetos) en la reflexividad original de su existencia, que es posición absoluta o substancial.

Y si esto es así en el sujeto cognoscente, otro tanto ocurre con el sujeto conocido, que ya está reflejamente manifiesto, y por supuesto constituido como tal en la determinación que opera en ese sujeto cognoscente; si bien esta manifestación es en el cognoscente sólo conocimiento potencial, que ha de ser actualizado por su auto-conciencia. Podemos, pues, decir lo siguiente: la subjetividad cognoscente en modo alguno constituye la subjetividad conocida, pero sí actualiza su manifestación como /98 tal. Esta manifestación no es principio de la subjetividad —ocurre precisamente lo contrario—, pero sí es propia suya, en el sentido de que todo sujeto exige su reconocimiento por otra subjetividad. El ser reconocido como persona no constituye la personalidad, pero este reconocimiento es exigencia suya, la persona queda completada en él.

La identidad que toda intersubjetividad supone, no anula la dualidad de subjetividades, que siguen subsistiendo en el sentido absoluto de su posición. El carácter substancial de los sujetos no queda superado (*aufgehoben*). Y entonces la intersubjetividad no es la doble y respectiva negación (de un sujeto en el otro) que pretende Hegel[59], sino la triple afirmación de un sujeto en sí mismo, en el otro y en la comunidad que se establece entre los dos. Porque cada sujeto *es*, existe, ya en sí mismo, de modo que esta subsistencia o reflexividad de su actividad de existir es condición de posibilidad de su manifestación; porque, además, el sujeto está presente como tal en el otro que lo reconoce; y, por último, porque ambos tienen una actividad idéntica en la comunicación o conocimiento que los une y que es para ambos la positividad de una vida común, que es de modo especial vida del espíritu.

---

[58] Cfr. *De anima,* III, 4 y 5.

[59] Así, mediante esta doble superación, se constituye en Hegel la dialéctica del Amor (cfr. *Philosophie des Rechts*, pp. 307 ss.).

Como ya anuncié, se trata de ver ahora en el hombre las limitaciones de esta vida común o intersubjetiva que es el conocimiento. Pues bien, en cuanto actividad común de dos subjetividades, el conocimiento o intersubjetividad depende de la intensidad del existir substancial de ambos sujetos. El conocimiento o intersubjetividad tiene los mismos límites que los sujetos que en él se comunican.

Veamos el primer caso, que sería la intersubjetividad imperfecta de ambos términos del conocimiento. El /99 conocimiento o vida intersubjetiva no emerge entonces, pues el objeto es incapaz de reflejarse, y así manifestarse en su operación; y el sujeto es a su vez incapaz de reflejarse en la determinación que esta operación produce en él, y carece por tanto de la conciencia de ella, por lo mismo que carece de autoconciencia.

Como segundo caso se puede considerar una subjetividad cognoscente máxima y una subjetividad conocida u objetiva mínima. El objeto es incapaz de manifestarse en su operación, y por tanto incapaz también de reducir ésta a una unidad lógica. La determinación que se produce en el sujeto es igualmente inconexa, y éste no puede evitar el desconcierto en si mismo. Este desconcierto es lo propio de la conciencia sensible[60]. En efecto, lo único que podemos hacer con un pedrusco es tocarlo, olerlo, chuparlo; el conocimiento se queda en la imagen externa, que es un agregado de datos sensibles, una totalidad meramente aditiva y en modo alguno refleja. El conocimiento emerge, pero sólo por parte del sujeto: la verdad, que es meramente sensible, es más subjetiva que objetiva[61]: un color por ejemplo, o el sonido de una piedra contra otra (compárese esto con una palabra que es confidencia). Esto es evidente; pues, carente de mismidad subjetiva, difícilmente podemos decir que el objeto es conocido en sí mismo, ya que es mínimamente substancia. Ahora bien, por más que el sujeto cognoscente sea substancia, también él es incapaz de constituir en este conocimiento su autoconciencia. Pues, ¿cómo podría ser conciencia refleja la que está dispersa, des-concertada, en una pluralidad de contenidos? Sería si acaso

---

[60] Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 31 ss.

[61] Y aquí es donde las cosas materiales, en cuanto son materiales, están en nuestro conocimiento de modo más simple, es decir, más perfectas que en sí mismas (*S. Th.*, 1, q 50, a 2).

una autoconciencia meramente sensible, que propiamente no es tal. Por otra parte, tampoco el conocimiento emerge más allá de la mera impresión sensible, la cual no es propiamente conocimiento, sino algo autónomo en lo que tanto el sujeto como el objeto están /100 alienados. El conocimiento sensible, no es que sea otra cosa que la intelección, es sencillamente conocimiento desconcertado, intelección imperfecta, en la que ni sujeto cognoscente ni sujeto conocido se reflejan[62]. La diferencia entre sensación e intelección es meramente una diferencia de intensidad en la reflexión[63].

Por último, podemos considerar, como tercer caso, una subjetividad conocida más perfecta y refleja que la subjetividad cognoscente. Es el caso típico del hombre que se enfrenta con el sabio, con el hombre más perfecto que él. En este caso el sujeto cognoscente se ve superado por la reflexión del objeto, en la que es absorbido. Incapaz de repetir en sí mismo esta reflexión, el hombre tampoco entiende, pero no porque esté desconcertado. El sentimiento que aquí domina es la admiración: no entiende porque está asombrado, deslumbrado por aquello que supera su capacidad reflexiva. Ciertamente, se da en este caso conocimiento, pero, al contrario que en el caso anterior, la verdad que aquí emerge es más objetiva que subjetiva, o el conocimiento que el sujeto alcanza, la verdad manifiesta, es algo que no puede ser totalmente absorbido en la posición reflexiva del sujeto cognoscente. Es este el caso del misterio, que despierta, como hemos visto, no el desconcierto, sino el asombro.

Pues bien, la intersubjetividad de la que el hombre es capaz viene afectada siempre —en la medida en que su reflexividad es imperfecta— por estos dos límites. Salvo en caso de que el obje-

---

[62] Y así, en tanto que los sentidos acceden a la cosa conocida *«quoad exteriora eius accidentium tantum»*, y no a su esencia interior (cfr. *S. Th.*, I, q 105, a 1, ad 3), el conocimiento sensible no es propiamente conocimiento, pues estos accidentes carecen de significación alguna.

[63] Existen textos clásicos en los que se señala esta continuidad gnoseológica entre sensación e intelección: *«Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim unaquaeque per se accipiatur, plures sunt: unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto; et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III 'De anima' (6, 430 b 7)»* (*S. Th.,* I, q 58, a 2).

to del conocimiento sea el mismo Dios, siempre hay una imperfección por parte del sujeto conocido, que es entonces, en cierta medida, incapaz de manifestarse plenamente, es decir, de hacerse transparente. De cualquier manera, esta imperfección reflexiva se da siempre (en el caso del hombre), por parte del sujeto cognoscente; que es entonces incapaz de asumir /101 en su reflexión la manifestación de su objeto. En el primer caso, el conocimiento es imperfecto por defecto, y tiende a ser sensación[64]. En el segundo caso, la imperfección se da por exceso; el conocimiento tiende a ser fe, siendo su objeto un misterio; y la autoconciencia cognoscente adquiere la forma de la reverencia[65].

Podemos concluir entonces que en el hombre y, más en concreto, en las relaciones interpersonales, la intersubjetividad, si bien está dada, es por otro lado un límite, a cuya perfección se tiende sin alcanzarse nunca. Porque en nuestras relaciones somos incapaces de reflejarnos del todo, y siempre, porque no somos substancias perfectas, hay en nosotros algo falso, mera apariencia en la determinación externa; y algo oculto, un resto substancial que no termina de manifestarse. Por ello el ser es en el hombre más que su aparecer; y éste, a su vez, supera también al ser. Inidentidad que, por otra parte, no es sino reflejo de la inidentidad ontológica quo resulta en el hombre de su imperfección constitutiva. Y si esto pasa en la manifestación objetiva y (sólo hasta cierto punto) verdadera que hace el hombre de sí mismo, lo mismo ocurre por parte del sujeto: aun la (ya limitada) verdad en la que una persona manifiesta su subjetividad, es imperfectamente asumida por su interlocutor, que no acaba de darse cuenta de lo que está ocurriendo. Como resultado, ambos términos de esta relación —que podemos entender como dialógica— se escapan siempre a la relación misma que los une, y son lo que está más allá, lo oculto. Y así es la persona —no de suyo, sino en la imperfección de la existencia humana— lo incomuni-

---

[64] Esta imperfección por parte del sujeto es fundamentalmente su materialidad, que es lo que impide en él la intelección.

[65] Si en el caso de un defecto de perfección en el objeto, era la sensación la guía del conocimiento, en el caso de que la desproporción se dé por exceso, es la fe y la confianza las que cumplen esa misión directora. La fe es así conocimiento imperfecto por razón del sujeto (cfr. *S. Th.*, I, q 58, a 7, ad 3).

cable, aquello que se escapa, lo no dado, lo que es siempre más, lo misterioso[66]. /102

* * *

Con esto voy a terminar. No cabe duda de que es un final un tanto abrupto. Hay en lo dicho muchos hilos sueltos. De unos sería interesante tirar, a ver adónde conducen; y de otros sería incluso necesario. Pero en ningún momento he pretendido hacer un trabajo exhaustivo; y los hilos sueltos, bien sueltos están, para ser el inicio de nuevas investigaciones.

He pretendido aquí ver cómo la existencia humana no es solamente substancial, sino que, por serlo, es también una existencia trascendente, que lejos de entender su carácter absoluto como una cerrazón frente a las demás substancias, se abre a ellas y plantea su vida en el dominio de una transparencia trascendental, que es existencia común de estas substancias. Es así —ya lo vieron los clásicos— como el hombre es capaz de hacerse todas las cosas, recogiendo la diversidad de lo dado en la unidad de una posición absoluta, que es la suya, substancial[67]. Esta vida, que es a la vez substancial e intersubjetiva, que es además tanto más intersubjetiva cuanto más substancial, es la vida propia del alma, es vida espiritual. El espíritu es la substancia misma en tanto que es capaz de salir de sí, de trascenderse, manteniendo a la vez en esta trascendencia su mismidad —que es entonces reflexión— e incluso incrementándola[68]. Este espíritu es manifesta-

---

[66] Por ello, como ya se ha dicho, es esencial a las relaciones interpersonales la fe y la confianza: para alcanzar a fundarlas allí donde no llega la transparencia.

[67] Aristóteles, *De anima*, III, 8; 431 b 21.

[68] En este sentido, el espíritu es una cierta apertura. Pero no basta la trascendencia para comprender lo que es vida espiritual, si olvidamos el segundo momento de su constitución, que es la reflexión. Heidegger es uno de los autores que más ha insistido sobre el carácter abierto de la existencia (cfr. *Sein und Zeit*, p. 62; «Vom Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, p. 138). Sin embargo, insiste en entender la existencia desde una apertura trascendental (en sentido kantiano) que es fundamento de, y no que está fundamentada en, la subjetividad (cfr. «Vom Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, p. 175 s.). A esto es preciso replicar que esta apertura, propia de la conciencia, si por un lado pertenece esencialmente a la substancia, es por otra parte apertura «de» la substancia, despliegue suyo, y se termina en un movimiento de reflexión en el que este despliegue se reconoce como tal. La vida consciente tiene, en cuanto vida, su fundamento en la substancia, y es así autoconciencia.

ción de la substancia, autoexpresión, pero no en sí misma, sino en aquello otro cuya manifestación él recoge[69]. El espíritu es así muestra de la inmaterialidad de la substancia. La materia es aquello por lo que lo uno está separado de sí mismo, por lo que las cosas están unas fuera de otras, dispersas en la extensión; es el principio de la opacidad[70]. Emerge el espíritu, por el contrario, allí donde lo diverso queda reflejamente integrado en una totalidad que es substantiva y principio en referen- /103 cia al cual ganan las partes su sentido. El espíritu es intensión, coexistencia de lo diverso en la unidad de un acto; y así es principio de la trasparencia[71].

---

[69] La subjetividad propia del espíritu no es entonces meramente puntual; mejor dicho, lo es y no lo es: lo es en la medida en que la substancia consciente es substancia; no lo es en la medida de su accidentalidad, es decir, en la medida de la potencialidad substancial, por la que esta substancia tiene que realizar sus accidentes —siendo así mediada por éstos— para devenir aquello que es. En esta medida —pero sólo en ella, y no absolutamente, como quiere Hegel— el conocimiento de sí misma que tiene la substancia está mediado por sus relaciones. Así, por ejemplo, en esta medida de nuestra relatividad, nos conocemos a nosotros mismos sólo indirectamente, mediante nuestros actos transitivos (cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 87, a 1; *CG*, II, 75). Pero en la medida en que somos substancia, es decir, en la medida de nuestra actualidad, nos conocemos absoluta e inmediatamente (cfr. *ibidem*). Ahora bien, esto no son dos modos distintos de conocimiento: como substancia, nos conocemos absolutamente, y no mediatamente, en nuestros actos; porque en esa misma medida estos actos expresan la substancia, o esta substancia, el absoluto, es transparente en ellos. Pues el acto, que es energía actual, que funda todo acto parcial del conocimiento como potencia pasiva, es el mismo acto formal, el alma como intelecto agente (cfr. Sto. Tomás: *loc. cit*.). Por esta razón, S. Agustín entiende todo conocimiento como una cierta memoria (cfr. *De Trinitate*, XIV, 6).

[70] Por ello la identificación actual intersubjetiva se da sólo *«in his quae sunt sine materia»* (*S. Th.*, I, q 87, a 2, ad 3).

[71] Por ello vieron bien los clásicos que esta conciencia o conocimiento —actividad propiamente espiritual— emerge en proporción inversa a la materialidad del sujeto, que es lo contrario de su reflexividad. Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 45, a 7: *«...manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata ac limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus (III De anima, 431 b 21) quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra (q 7, a 1.2) diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; at secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in I De anima (424 a 18) dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem.*

Parece claro por lo dicho que esta vida espiritual es lo propio de la existencia perfecta, que es mismidad, trascendencia y reflexión; y es, por tanto, la vida misma de Dios, como comunidad de ser, de esencia, de una diversa trinidad de personas. Pero esto no es algo que le ocurra a Dios por ser Dios, sino por *ser* (lo que por otra parte es lo mismo). Por ello la vida espiritual, que en sus tres momentos —mismidad, trascendencia y reflexión— emerge a partir de la actividad de ser, está participada en todo aquello que existe y en la medida en que existe; y, por eso, también esta vida espiritual es en el hombre la imagen de Dios que éste refleja en su semejanza con Él. /105

Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivos est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in II De anima. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis..., sequitur quod ipse sit in summo cognitionis».

III Parte

IDENTIDAD, HISTORICIDAD Y REFLEXIÓN

RELEVANCIA ANTROPOLÓGICA DE LA IDEA ARISTOTÉLICA DE MOVIMIENTO. /107

La filosofía tiene variadas raíces, y no parece prometedor fijarlas todas en un mismo arranque: asombro, angustia, admiración, perplejidad, pueden todas ser actitudes fecundas y originales respecto de la especulación que así denominamos. Con todo, son ellos caracteres de la existencia, de esa existencia que personalizamos con posesivos, en el sentido de «mi», «tu», «su» existencia.

Pues bien, desde esta perspectiva uno de los grandes despertadores especulativos está constituido por el carácter temporal del mismo existir. La existencia no está dada. Es originalmente una cierta distensión. Al hombre no le compete la posesión puntual de su ser; y esto significa a la postre que no le compete en absoluto esa posesión; pues al menos una parte, el futuro, se le escapa como algo ajeno, se le presenta como ese problema que fragua en la vieja pregunta: ¿qué hacer?

Pero la problematicidad de la existencia no se muestra sólo en su proyección hacia adelante. También el pasado es problema. El sentido de la culpa y del fracaso, la pregunta, más o menos acuciante de en qué medida las cosas han salido hasta ahora bien o mal, muestran la problematicidad de la existencia en su carácter temporal o histórico. Y esto ocurre tanto a nivel personal como en el marco, más amplio, de la existencia social, igualmente histórica.

La temporalidad e historicidad de la existencia concreta se muestran entonces como problemas que despiertan /108 la interrogación filosófica, en un punto en el que —al menos así podemos sospechar— está en juego el sentido último de la existencia misma en su carácter personal. Qué signifique existir parece entonces —de entrada— tiene bastante que ver con qué signifique la temporalidad de esta existencia[1].

---

[1] Esto es así, siempre teniendo en cuenta que esta existencia es mi existencia, en efecto, temporalmente dada. En este sentido, tiene razón Heidegger (cfr. *Ser y tiempo*) cuando pretende entender esta existencia originalmente

Ahora bien, esto, que ata el sentido de la existencia personal al sentido de la propia historia, implica también la suposición de que el significado del acontecer personal —si alguno tiene o ha de tener— depende igualmente del sentido de esa actividad primera que denominamos existir. Lo que era una cuestión originalmente antropológica se va a mostrar ahora como un problema metafísico. Voy, pues, a sentar la siguiente tesis: la temporalidad es el carácter propio de la existencia en tanto que es finita. El acontecer es el ser propio del ente o existente, no en cuanto ente, sino en cuanto que es finito. Pretendo, pues, acceder a la comprensión de eso tan intrigante que es la temporalidad de la propia existencia desde el análisis ontológico del ente finito en cuanto tal.

Voy a anticipar aquí algunas definiciones que ya han sido objeto de otros trabajos y en las que, por tanto, no voy a detenerme. La existencia —en primer lugar— es la perfección primera de todo lo que es. La perfección hemos de entenderla, no como la cualidad que especifica el ser, sino como el ser o existir la cualidad en cuestión, que es modo del sujeto (ente) al que primariamente compete esta actividad de existir. La actividad de ser es, pues, lo propio de nuestra existencia. La existencia es actividad[2]; pero no actividad concreta, sino la actividad pura que llamamos ser, entendida como aquello primero que se va modulando en los actos concretos en los que hacemos algo. Ser activo, ser, existir, /109 es lo propio de aquello que somos cada uno de forma primaria, es decir, del ente concreto.

Ya he anticipado que lo que nos interesa ahora de ese ente —en orden a comprender el carácter temporal de su existencia concreta— es su finitud. Es necesario precisar ahora qué sea esa finitud, qué signifique para un ente concreto ser finito.

---

desde la temporalidad. Sin embargo, es preciso matizar, y esto voy a intentar en este trabajo: esto es válido respecto de *mi* existencia, finitamente dada en el tiempo; pero no está claro que esto valga también de *la* existencia. Es aquí donde, al equiparar ambos sentidos del ser —el del mío personal, finito, y el del ser en general (cfr. *Sein und Zeit,* Tübingen 1974, pp. 5 ss.)—, Heidegger se introduce por un camino al final del cual *la* existencia se le disuelve en la temporalidad y finitud de *mi* existencia. Esto es peligroso; pues bien pudiera ser que ésta se entienda desde aquélla, y no al revés.

[2] Cfr. *Met.*, IX, 6; 1048 a 25.

Voy a decir algo que espero quede más claro en el desarrollo posterior de este trabajo: ser finito significa para el ente concreto ser en una cierta medida, en aquella que expresa su esencia. Ahora bien, si esto es así, es decir, si el ente es en una cierta medida, entonces en una cierta medida —la misma, sólo que a la inversa— no es. El ente finito es y no es aquello que él mismo es; el ente real y concretamente existente que somos cada uno, tiene en sí la contradicción de ser otro que sí mismo. La existencia finita es inidéntica. Todo ente es, en la medida de su finitud, inidéntico consigo mismo. Pero no — y este es a mi modo de ver el error de Hegel— en tanto que es ente, sino en la medida en que es finito.

¿Significa esto aceptar la contradicción constitutiva de la existencia, de aquello que es? No en cuanto que es ente; pero indudablemente sí en cuanto que no lo es; o sea, en cuanto que lo es limitadamente.

En cualquier caso, tiene razón Hegel al considerar que es irrespetuoso con la realidad pretender eliminar de ella esta contradicción[3]. Desde la realidad física más elemental —¿qué es, por ejemplo, la extensión sino la contradicción por la que el espacio está fuera de sí mismo?—, hasta las experiencias más vitales —desgarramiento, enajenación o estar fuera de sí, perderse, son todas expresiones con un claro sentido en el lenguaje ordinario y que indican inidentidad—, en todos los /110 campos se nos ofrece la experiencia de esta contradicción[4].

Pero es que ningún filósofo —aparte quizás de Parménides— ha pretendido eliminar esa contradicción. Voy a intentar exponer cómo la filosofía clásica ha asumido en su terminología técnica este carácter inidéntico de la existencia finita mucho antes de llegar Hegel.

¿Qué significa la participación platónica? ¿No es un cierto estar la cosa fuera de sí misma?; ¿no es participar tener el principio de sí más allá de uno mismo? Ciertamente, sería una vulgarización decir que Platón desdobla los mundos, sin darse cuenta de

---

[3] Sería, dice Hegel, «*eine zu grosse Zärtlichkeit mit der Wirklichkeit*» (Wissenschaft der Logik, II, p. 276).

[4] La contradicción, dice Hegel, es *«die Unruhe des Etwas in seiner Grenze»* (*ibid.*, p. 138). «Cuando se afirma —dice también— que la contradicción es impensable, entonces es ella más bien, en el dolor de lo vivo, incluso una existencia real» (*ibid.*, p. 481).

que este desdoblamiento es consecuencia del desgarro que sufre en sí mismo el ente que somos cada uno[5]: la idea, el ideal si se quiere, es en cierta forma otra cosa, pero en cierta forma es también la cosa misma que participa en tanto que perfecta. El hombre perfecto es mi propia perfección, y está fuera de mí sólo en la medida en que no la alcanzo.

Por ello se muestra el ideal, la idea que tiene el hombre de su propia perfección, como algo propio. Esta exterioridad de la idea no es entonces total; al ente no «le da igual» su ideal, y por ello esta exterioridad se experimenta como carencia. Y así la existencia es platónicamente —sobre todo en el hombre— anhelo de la forma. Anhelo que no es otra cosa que la nostalgia que siente cada ente de sí mismo.

Esta contradicción original de lo finito adquiere en S. Agustín tonos dramáticos: ¿cabe expresión más contradictoria que la «memoria» agustiniana, por la que la autoconciencia es a la vez autosuperación, en una auténtica nostalgia de la única fuente posible de identidad, que es Dios?[6]. /111

Repito ahora una vez más: ¿hemos de aceptar entonces que el ente finito es contradictorio consigo mismo, la identidad de la identidad y no identidad que quería Hegel?[7]. ¿Es entonces la frustración, el dolor, en definitiva, el fracaso de estar siempre y por principio fuera del principio y fuera de sí, el triste sino de lo finito? ¿Es el ente finito, y especialmente el hombre, que vislumbra la tragedia, un error? ¿Es la creación, por ejemplo, una equivocación, una contradicción de Dios?

He querido hasta ahora presentar el problema que nos ocupa, potenciando al máximo el carácter paradójico de la perfección del ente. Es posible que las cosas no hayan quedado muy claras. Voy a intentar mostrar ahora que estas paradojas son necesarias; y vamos a partir para ello de la idea de existencia que fue brevemente expuesta al principio de estas reflexiones.

* * *

---

[5] Por ello, Platón tiene que introducir el no-ser como uno más entre los géneros supremos, a fin de explicar esta fractura interior que la participación significa (cfr. *Sofista*, 259).

[6] Cfr. *De vera religione*, 31, 57.

[7] Cfr. *Wissenschaft der Logik*, I, p. 74.

La existencia expresa la perfección primera de todo lo que es. Este es el principio fundamental de la filosofía aristotélico-tomista: no hay más perfección que la de aquello que existe. La perfección primera, la perfección en cuanto tal, es ese acto —«energeia»— que Aristóteles denomina «el existir la cosa»[8]. Bien, sobre esto ya se ha expuesto antes lo fundamental, y no hace falta insistir en ello. Ahora interesa sólo sacar una consecuencia importante: de lo dicho podemos concluir que ser y ser perfecto dicen lo mismo. El ente, Sócrates por ejemplo, es, existe; y en esa medida es substancia, un absoluto, lo perfecto en cuanto tal. El ser es aquello, entonces, en lo que todo ente se parece a Dios[9]. Esto hace del ente algo en cierta forma divino. Cada ente consiste en ser lo mismo que Dios: acto y, en /112 cuanto tal, algo perfecto.

Que la existencia, la nuestra personal, algo de divino tiene, es una vieja verdad, familiar ya en los mitos clásicos y en las formulaciones filosóficas primeras: Pitágoras, Anaxímenes y Empédocles, por ejemplo. Precisar dónde empieza y dónde termina la similitud —incluso la identificación— de la existencia particular con Dios, se convierte ahora en cuestión capital de toda ontología; y queremos fijarnos aquí en la dimensión antropológica de estos problemas.

Ciertamente parece claro que el límite de la similitud descrita ha de situarse en esa característica de nuestra existencia que, con nombre tan gráfico como impreciso, denominamos su finitud. Pero tan pronto reflexionamos sobre ella, se nos muestra el carácter paradójico de la existencia que viene afectada por esta finitud, que es límite de la perfección original que la existencia misma declara. Ahora resulta que la existencia, aquello que de suyo sólo dice la absoluta perfección, es finita, es decir, tiene en sí misma un límite. Pero póngasele un límite a lo perfecto, que es el acto, y véase lo que resulta: la imperfección de lo perfecto[10]. Aquí no se puede esquivar la radicalidad que exige el plan-

---

[8] Cfr. *Met.*, IX, 6; 1048 a 25.

[9] Cfr. Sto. Tomás: *S. Th.*, I, q 4, a 3: *«Et hoc modo illa quae sunt a Deo assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universale principium totius esse»*.

[10] En este sentido, tiene Hegel razón evidente cuando afirma que todo ente finito es contradictorio (cfr. *Berliner Schriften*, p. 473). No la tiene, sin embargo,

teamiento del problema: esto no quiere decir que el ente que somos cada uno sea en cierta medida, para pensar luego esta medida espacialmente, diciendo que el ente finito es como la botella que está medio vacía. El problema es que el ser no es un género colectivo del que se pueda ser una parte cuantitativa. Si el ente es, entonces es del todo[11]; no se puede ser «a medias». En la medida en que es, el ente, todo ente, es entonces perfecto, es decir, Dios.

Por ello, si la existencia ha de tener un límite, una imperfección que la distinga de la perfección prime- /113 ra del ser subsistente que es Dios, ello implica una distinción del ente contra sí mismo. Limitar lo perfecto —y el ente es siempre de suyo lo perfecto— quiere decir hacerlo imperfecto, otro con respecto a la perfección que lo constituye, que pasa a ser para él algo externo. El ente finito es aquél que tiene su perfección fuera de sí, es decir, aquél que es ente como distinto de sí mismo. En esta limitación el ente finito ciertamente no es Dios, pero hay que admitir entonces que la distancia que separa a la existencia concreta de Dios es la misma que la separa de sí misma: si un ente es imperfectamente, ciertamente no es Dios, pero esta imperfección es la misma con que es aquello que él mismo es.

Un ente es imperfecto sólo en la medida en que no es[12], es decir, en la medida de su negatividad contra sí mismo. Es muy importante ahora insistir en que esa negatividad tiene que afectar a aquello que es su perfección primera: a su existencia. Por tanto, la negatividad no es tal sólo respecto de lo demás, en el sentido, por ejemplo, de que Sócrates no es un pájaro. Es la existencia la que queda relativizada respecto de ella misma y así respecto de todos los atributos en los que se manifiesta. Por ello, si decimos: «Sócrates es hombre», este juicio es verdadero en la

---

cuando considera que todo do ente ha de hacerse necesariamente finito para determinarse.

[11] Cfr. F. Inciarte: *Forma formarum*, Freiburg-München 1970, p. 114 s.: «Todo lo que las cosas son es ser, y todo lo que son no puede, por tanto, ser a su vez una parte suya. Todo lo que ellas son es, en consecuencia, —y además en cada parte de ellas— el ser entero, y no parte de él. Son el ser entero, puesto que el ser no se deja partir; pero lo son en cada caso parcialmente». Se trata de ver ahora el significado preciso de este «parcialmente».

[12] Si, como dice Sto. Tomás (cfr. *S. Th.*, 1, q 4, a 2), el ser es el principio de toda perfección, la imperfección no puede ser sino una deficiencia en el ser, es decir, un cierto no-ser (cfr. *De ver.*, q 2, a 3, ad 16).

medida, y sólo en ella, en que está dicha la cópula; y entonces, en la medida de su finitud, Sócrates, hasta cierto punto es y no es aquello que es, o —como dice Platón— participa sólo de aquello que dicen sus predicados.

Ahora bien, téngase en cuenta que la intensidad de la propia existencia viene expresada por los mismos predicados, que son medida de esta existencia. Entonces ocurre que estos predicados, diciendo la intensidad del ser, dicen a la vez la intensidad de su «pertenencia» al sujeto. Así podemos decir que Sócrates es más hombre /114 que Jumbo, por ejemplo, es elefante; pues cabe en el ser hombre, en la existencia humana, más reflexividad, una mayor asunción de los propios predicados. La diferencia entre instintividad y responsabilidad, que —obsérvese— también llamamos reflexividad, tiene mucho que ver con esta consideración metafísica.

Mas esto, que es para el hombre virtud y fuente de esa satisfacción reflexiva que llamamos su felicidad, es a la vez el origen de su desgracia constitutiva. Pues en la intensidad reflexiva de su existir el hombre asume a la vez la negatividad de su imperfección como algo propio y sentido. Por ello, las reflexiones metafísicas anteriores no son especulaciones vacías. Las disquisiciones filosóficas se hacen aquí transparentes en las experiencias existenciales más inmediatas. La imperfección ontológica, la negatividad del ente finito contra sí mismo, se hace doliente realidad en la vivencia de la frustración, de la necesidad que es al mismo tiempo carencia[13].

Es éste el caso, por ejemplo, de la sed. La sed es una carencia: la ausencia de agua. Pero no es una ausencia cualquiera. Menos ácido clorhídrico tiene el organismo, y tampoco se pone tan nervioso. El problema es que este organismo es de por sí mismo algo húmedo. El agua es algo que el organismo «necesita», pues es principio constitutivo suyo. ¿Cómo puede entonces tener sed? La sed es el estado en el que el organismo tiene fuera de sí aquello que le hace ser tal. Esto es una contradicción. Y en efecto, como una tal contradicción experimentamos la sed.

Bien, esta contradicción tiene fácil solución: se bebe y se acabó el problema. Pero, ¿qué pasa si el ente es de por sí ente, o

[13] Es en esta negatividad donde Hegel ve la más íntima fuente del automovimiento, que es vida y espiritualidad (cfr. *Wissenschaft der Logik*, I, p. 563).

sea, acto y algo perfecto, y tiene fuera de sí el principio de su propia perfección, /115 que es la actividad, en sí misma perfecta, de existir?; ¿qué pasa si hay en todo ente un deseo ilimitado de perfección, porque esta perfección es algo que el ente necesita en el sentido expuesto? Esta contradicción no tendría solución; pues incluso pensando el absurdo fáctico de que el ente llegase a identificarse con Dios, esta identificación significaría para él anular su propio modo de ser, que es finito. El ente finito desea ser Dios y ser sí mismo; y este deseo es contradictorio. En este caso, querer ser Dios sería como para el sediento tener que ahogarse para calmar la sed.

La finitud parece entonces convertirse en una maldición en la que el ente, y fundamentalmente el hombre, que ha de asumirla, consistiría. El ente finito carece necesariamente de lo que fundamentalmente necesita: del ser y de la perfección absoluta que éste significa. La existencia humana sería pura reflexión sobre esta maldición. Y bien parece que desde el mito de Prometeo al Superhombre de Nietzsche, la humanidad ha reflexionado ya bastante sobre esto que amenaza con convertirse en su pasión inútil.

* * *

Yo espero ahora indicar, partiendo de Aristóteles, de dónde podría quizás venir una solución a este problema. Pues, si por un lado considero cierto que el ente es y no es aquello que es, sin embargo, siendo esta contradicción algo real, el ente no consiste en ella, sino en superarla, en dejar siempre atrás la contradicción de la que parte.

Sin embargo, no adelantemos acontecimientos, pues la idea que nos va a dar Aristóteles del ente finito no hace sino confirmarnos su carácter contradictorio: el /116 ente limitado es, por un lado, acto. Sócrates es, por ejemplo, hombre, y en cuanto tal algo perfecto, es «entelequia», lo que tiene el fin en sí mismo: tiene en acto la forma de la racionalidad. Pero este acto es también limitado. El ente no es entonces actual, sino potencial; es aquello que tiene el fin, pero fuera de sí mismo. Esta es la imperfección ontológica: que el ente tiene el fin fuera de sí, o no lo ha alcanzado todavía. Es lo que Aristóteles denomina potencia.

Pero no entendemos a Aristóteles, si pensamos que el fin en el que el ente alcanza su propia perfección, es otro distinto de la

forma por la que es tal ente[14]. La imperfección ontológica consiste en que el ente tiene su propia perfección, aquello por lo que ya es ente, fuera de sí, o tiene esa perfección sólo en potencia[15]. Potencialidad e inidentidad actual son una misma cosa. Ser algo en potencia es no ser todavía lo que ya se es, o tener el principio, que es origen, como fin por alcanzar[16]. Por ejemplo, el niño es y no es hombre; pues tiene en su origen la forma del hombre; pero la tiene como algo que está fuera de él[17].

Aquí el problema no se soluciona diciendo que el niño no es hombre en acto, sino en potencia; porque el caso es que el niño tiene ya la forma de ser hombre, que es el acto; y es hombre en acto. Si no, no consideraríamos un problema el que a éste niño le saliesen, por ejemplo, orejas de burro. El niño es hombre —y si lo es, lo es en acto—; pero lo es limitadamente, o en cierta medida no lo es, y es hombre sólo en potencia. Mas esto, en otra medida ciertamente distinta, pero que tampoco es perfecta, le ocurre también al adulto. Sócrates es hombre; pero lo es limitadamente —por cierto, según la medida que dice este predicado «hombre»—, o en cierta medida no lo es. Por ello es y no es /117 hombre, o lo es sólo potencialmente.

Si nos fijamos ahora, el ser en potencia no se opone al ser en acto, sino al ser acto puro. Dicho de otra forma: todo ente limitadamente actual está en potencia respecto de su misma actualidad. Entonces, estar en potencia es estar en acto, pero imperfectamente, o sea, es tener la perfección de ese acto, que es el

---

[14] Cfr. *Met.*, 1044 a 36-b 11; *Phys.*, II, 7; 198 a 24 ss.

[15] Para Aristóteles esto constituye la materialidad de la substancia, materialidad a la que, por otra parte, es esencial el deseo de la forma (cfr. *Phys.*, I, 9; 1 a 2).

[16] La tradición filosófica aristotélico-tomista ha entendido siempre la potencia como un *cierto no-ser* (cfr. A. Millán Puelles: *Fundamentos de filosofía*, Madrid 1955, t. II, pp. 155 ss.). La determinación de este concepto suele quedar, sin embargo, difusa, sobre todo en lo que respecta al alcance de esta negatividad ontológica, propia de la potencia. Intentaremos aquí precisar esto, viendo cómo la potencia es el límite que hace finito al ente, en tanto que introduce en él una negatividad contra sí mismo, haciendo de él algo *distinto* de lo que es.

[17] Las relaciones entre la noción de fin y la de perfección son fundamentales en Aristóteles: uno de los puntos claves para acceder a una correcta interpretación de este pensador. En esta línea es especialmente revelador el trabajo de R. Alvira: *La noción de finalidad*, Pamplona 1978.

propio, aún por alcanzar. La potencia, así entendida, no tiene entonces nada que ver con la mera posibilidad lógica[18]: la potencia es algo del acto, es la contradicción por la que el acto finito es una imperfección imperfecta, un acabamiento del ente que es sólo relativo o que ocurre fuera del ente mismo como fin por alcanzar.

Obsérvese que he hecho una interpretación del concepto aristotélico de una composición acto-potencial, que lo sitúa muy cercano al concepto platónico de participación[19]. Creo que en la base de ambos está la idea de una cierta y relativa inidentidad ontológica, desde la que pretendo en el fondo hacer una interpretación común de ambos conceptos. Tanto participar como ser potencialmente, significan un cierto ser y no ser aquello que el ente en cada caso es, e implican en los dos casos una distancia ontológica —insisto, relativa del ente respecto de sí mismo[20].

Sería sin embargo, en mi opinión, un error, querer llevar al límite esta similitud, pues en ella se difumina la gran aportación aristotélica que permite una ontología superadora de las aporías en las que nos hemos metido. Porque todo lo dicho hasta ahora

---

[18] A veces, en algunas interpretaciones neotomistas da la impresión de que se entiende la substancia o su subsistencia como una mera aptitud *ad existendum* (cfr. J. Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico-thomistae*, 13 ed., Barcinonae-Friburgi-Romae 1961, t. II, p. 143, n. 726). Se trataría aquí entonces de una realidad potencial meramente posible, sobre la que advendría como acto la existencia. Según dice D. J. Mercier (cfr. *Métaphysique générale ou ontologie*, 7 ed., Louvain-Paris, 1923, p. 313 s.), *«l' existence* survient *en dernier lieu par actualiser la réalité; elle l'actualise, telle qu'elle est, sans y rien changer (...). L'existence actualise le réelle, mais laisse intacte sa réalité»* (el subrayado es mío). Entender la potencia como una realidad posible, no me parece correcto. Primero, porque ello significaría desvincular la noción de potencia de la de acto. Habría algo así como un arsenal infinito de potencias reales, de las que sólo algunas serian puestas en acto. Y después, porque, desvinculando también la noción de realidad de la noción de acto, esta teoría nos dejaría sin recursos para entender qué sea esta realidad.

[19] Como muy bien señala R. Alvira (cfr. *La noción de finalidad*, p. 68 s.), Aristóteles no tiene inconveniente alguno en utilizar el concepto de participación (cfr., por ejemplo, *Phys*. 253 a 28; 259 a 21 ss.; *De caelo et mundo*, 292 b 10; *Met.* 1061 b 6; *De anima,* 415 a-b). Lo que según Aristóteles no está claro es el modo cómo la participación es causa.

[20] Esta distancia, que se expresa para Platón en la idea de participación, se refleja en Aristóteles en la relación que une al ente con su causa final —Dios mismo—, que es, efectivamente, una relación de dependencia y asimilación a un tiempo (cfr. R. Alvira, *La noción de finalidad*, p. 70 s.).

es, en su contradictoriedad, efectivamente ininteligible. ¿Cómo va a estar el ente en potencia con respecto al acto que lo constituye como tal? El ente no puede consistir en esta contradicción. Sin embargo, como ya hemos dicho, esta contradicción es real; es, efectivamente, un punto de partida[21].

/118 Veámoslo en el siguiente ejemplo: Consideremos un corredor situado en la línea de meta en el momento de sonar el disparo de salida. El corredor está constituido como tal en un acto por el que, transcendiéndose a sí mismo, está ya en la meta. No rebajemos esto diciendo que está «de algún modo» ya en la meta, sin considerar que este. «de algún modo» es precisamente lo que hace de él un corredor. Ahora bien, en que alguien corra, no hay contradicción alguna. En efecto, la contradicción sería si al sonar el disparo el corredor se quedase parado. Sobre todo sería una contradicción si en ese momento el corredor diese un traspié y se cayese, en vez de avanzar hacia la meta. «¡Pobrecillo!», diríamos; pues en ese traspiés ha quedado sancionada, por así decir fijada, la inidentidad de la que partía y cuya superación debería ser la carrera. Es evidente que en la carrera o mientras el corredor corre, no hay, por el contrario, contradicción alguna; todo es lógico; ocurre lo que debe ocurrir.

¿Descansa entonces la existencia finita sobre una contradicción? En modo alguno, porque el ente finito no descansa, sino que fundamentalmente se mueve. Y el movimiento es superación de esa inidentidad de la que el ente finito parte[22]. ¡Ah!, pero antes de partir sí es contradictorio el ente. Tampoco, porque para el ente finito no hay un antes del movimiento, o, lo que es lo mismo, el acto en el que comienza a existir es el movimiento mismo en el que ya está superando su inidentidad. El ente, aunque es finito, deja siempre atrás la contradicción por la que es,

---

[21] Esto lo ha visto muy bien Hegel, al considerar esta contradicción como principio del movimiento (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 75). Ahora bien, es preciso matizar más cuidadosamente en qué medida esta contradicción, siendo ciertamente punto de partida, es o no principio del movimiento: veremos a continuación que ambas cosas no son lo mismo.

[22] Aquí hay una profunda diferencia con respecto a Hegel. Para él, el movimiento es *«der daseiende Widerspruch selbst»* (*ibid.*, p. 76). Yo creo que el movimiento en cuanto tal ya ha dejado la contradicción tras de sí. La realidad finita, en tanto que se mueve hacia un fin, ya no es contradictoria.

de modo imperfecto, la perfección original de su *«actus essendi».*

No pretendo con esto haber aclarado el asunto. Vamos a ver ahora si se entiende mejor lo que quiero de- /119 cir, viendo el diferente modo como Platón y Aristóteles tratan el problema de la inidentidad existencial. Esta diferencia descansa en un matiz prácticamente mínimo; es casi una diferencia de acento; pero en ella está, a mi entender, la clave de la solución quo queremos ofrecer.

Para Platón el ente está fuera de la idea[23], participa sólo de ella. Platón interpreta esta participación negativamente. Sócrates tiene, por ejemplo, su perfección de ser hombre fuera de sí. La metafísica platónica se convierte así en una especulación sobre la idea de destierro. La existencia, en su finitud, está desarraigada, fuera de su origen y principio. Ciertamente, se da en ella el dedeo de volver, el anhelo de la idea, que es para ella su ideal; pero este amor platónico significa algo así como un triste lamentarse. Si acaso hay una fuerza que pueda remontarse al origen, es el pensamiento; pero lo único que éste hace es constatar el hecho del destierro y tomar conciencia de él. Sin embargo, el pensamiento no vuelve, no soluciona el problema, es sólo una melancólica reflexión sobre la inidentidad. El pensamiento platónico es entonces, por un lado, crítico: nos desengaña y hacer ver que nuestro estado de imperfección no es el verdadero, nos impide conformarnos con él; pero, por otro lado, para esta herida existencial de la inidentidad, no tiene como bálsamo otra cosa que ofrecer que la utopía: es como mirar de lejos la tierra de promisión que sabemos está fuera de nuestro alcance porque fuimos desterrados de ella.

Esta comprensión ontológica no es algo extraño, se muestra con todo su vigor en ese modo primario de entender la vida que es el estilo romántico. El romanticismo es la actitud del espíritu que resulta en el hombre de su inidentidad existencial. En ella la existencia no reconoce sus actos como propios, se niega a asumir su /120 vida concreta, que le parece varia y vacía —prosaica, decimos—, como un obstáculo que separa e impide el cumplimiento de una vida más alta que, como ideal, se antoja ser la verdadera. Encerrada en la cárcel de lo concreto, el alma se pier-

[23] Cfr. *Timeo*, 52 a 1-4.

de entonces en el ensueño de lo ideal, hasta que el anhelo de alcanzarlo —que es nostalgia de sí misma-, transformándose en melancolía, va difuminando las fronteras que deberían separar este ensueño de lo real concreto. El espíritu romántico pierde así el sentido de la realidad, pues se niega a reconocer como tal la decepcionante facticidad de su existencia; y, sin embargo, el mundo ideal sigue estando fuera de su alcance. De ahí la continua decepción: incapaz de recuperar la posesión de su existir, al alma se le escapa la vida en un suspiro inútil.

Pues bien, Aristóteles se hubiera quedado ahí, si su gran descubrimiento hubiera sido la potencialidad del ente actual. Es, sin embargo, el superador de Platón y el filósofo que nos da la pista para entender que el existir no es un romántico fracaso, porque ha descubierto, no la potencialidad del ente actual, sino la actualidad del ente potencial, es decir, el valor ontológico de la idea de movimiento[24].

Como decía, es un matiz: Para Platón el ente finito tiene su perfección fuera de sí, el ente es fundamentalmente potencia, exterioridad consigo mismo; su forma es su ideal. Para Aristóteles el ente finito tiene también su perfección fuera de sí, pero esta perfección es suya. El ente, aunque sea finito, es, y es en acto, y por tanto perfecto; la perfección puede estar fuera como un fin, pero en cierta manera es en el ente la eficacia por la que el deseo de alcanzar el fin, que es volver al origen, se hace realidad, la suya propia, en el movimiento en el que el ente es[25]. /121 Veamos ahora cómo ocurre esto.

* * *

El ente finito no es del todo aquello que es, o es limitadamente. En este sentido es potencia. Pero ciertamente es; y en esta medida es ya el acto en el que consiste su perfección. ¿Qué

---

[24] El acto del ente en potencia en tanto que está en potencia, ésta es la definición que da Aristóteles del movimiento (cfr. *Phys.*, II, 1).

[25] Con esto se puede salvar la principal objeción que hace Aristóteles a la teoría platónica de la perfección: «Y tampoco proceden de las Especies las demás cosas en ninguno de los sentidos en que solemos decir que una cosa procede de otra. Y decir que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es decir vaciedades y metáforas poéticas. Pues, ¿cuál es el agente que actúa mirando a las ideas?» (*Met.*, 1079 b 23 ss.). Ahora, en la teoría aristotélica de la forma como principio del movimiento, ya sabemos cuál es este agente: la misma forma o idea en tanto que es principio actual y eficiente.

es ese acto?: el acto del ente en potencia, que, si lo consideramos en cuanto que este ente está en potencia, lo denomina Aristóteles movimiento.

¿Significa esto que el ente es un cierto moverse, que el ente finito es radicalmente devenir?; ¿tiene el ente en el devenir su realidad?

Es sabido que W. Bröcker ha interpretado el pensamiento de Aristóteles como una filosofía centrada sobre la cuestión del movimiento, y ha situado este movimiento como el más propio ser del ente que efectivamente se mueve. «El movimiento —dice— es el problema fundamental de la filosofía aristotélica. Pero lo es, porque no es algo que le ocurra ocasionalmente al móvil, que afecte al ente casualmente una vez y lo deje otra vez después; y tampoco es algo que ciertamente le afecte siempre, pero le sea sin embargo externo; sino porque el movimiento es el ser del móvil[26].

Ahora bien, esto exige una cuidadosísima matización. «Sócrates es hombre», decimos. ¿Significa esto propiamente decir que Sócrates no es hombre, sino que consiste en devenir hombre en cada momento de su existencia? Pues si esto es así, ¿por qué decimos lo contrario: que Sócrates es hombre, y lo decimos con verdad?

Es fundamental darse cuenta de que la cópula, en su relación con el predicado, es analógica o ambivalente, es decir, está dicha relativamente o según el límite que impone el predicado. Sócrates es (y si es, es ya) hombre y hombre perfecto. En este sentido, el /122 ente es actual y no se mueve. Pero como esa cópula está dicha limitadamente, entonces en cierta medida Sócrates no es hombre. En este sentido el ente es potencial.

Ahora bien, si sólo miramos este segundo sentido negativo, el ente tampoco se nos presenta como móvil. ¿Cómo aparece el movimiento? El ente aparece como móvil si lo consideramos en su actualidad, pero de un modo tal que este ser lo tiene aún por delante, es decir, en tanto que aún es potencia, y el acto en que consiste está sólo anticipado. Este es el acto del ente en potencia.

Este acto no es propiamente el acto de ser, que es perfecto; pero tampoco es potencia, es efectivamente acto. ¿Por qué no

---

[26] W. Bröcker: *Aristoteles*, 4 ed., Frankfurt a.M. 1974,

denominarlo el acto de llegar a ser? El acto propio del ente potencial, es decir, de aquél que, siendo finito, no es acto puro, es entonces llegar a ser. El ente finito consiste en llegar a ser lo que es.

Ahora se entiende mejor lo del movimiento. El ente potencial tiene su acto en el movimiento, que es efectivamente el acto del ente en potencia; pero, ¡cuidado! —dice Aristóteles—, sólo en cuanto que es en potencia, es decir, en cuanto que el ente no es. En tanto que es acto —digo yo ahora—, este movimiento ya no es movimiento, sino que es un llegar al acto mismo en el que el ente en cuanto tal consiste.

Creo que con esto superamos el carácter aporético de la inidentidad ontológica; si bien no lo paradójico que el mismo movimiento supone. No ser del todo (aún) lo que (ya) se es; o dicho más técnicamente: estar en potencia respecto de la propia actualidad, es lo propio del móvil. Y no hay en ello aporía alguna si entendemos el moverse como un llegar. Pues todo llegar supone para el móvil alcanzar la meta, pero no necesariamente «del todo». Un llegar en el que el ente no ha llegado toda- /123 vía, es una noción perfectamente inteligible; pues este llegar es algo en lo que cabe el más y el menos: grados en la perfección de lo que puede ser un ir llegando. Así, desde el momento en que el corredor se pone en marcha, está llegando, independientemente de los metros que le separan aún de la meta; si bien llega más cuanto más se aproxima a ella.

Pues bien, el llegar imperfecto, esto es el movimiento. Ahora bien, el llegar es movimiento sólo en tanto que imperfecto, en tanto que no ha llegado aún y es más bien anticipación potencial de la meta. En tanto que llega, el ente está ya efectivamente en acto en la meta, y no se mueve. Se puede ver esto mejor si se entiende esta meta, no como un punto, sino como una actividad que es superación de la distancia. Esta meta se alcanza ya en el comienzo del movimiento, pero es también una meta que se va progresivamente cubriendo.

Y aquí es donde me permito discrepar radicalmente de la interpretación de W. Bröcker. El ser del ente que se mueve no es en modo alguno el movimiento, sino el acto que resulta de él y en el que este movimiento está ya superado. «El móvil —dice— continuamente no es aquello que él sólo puede ser; no lo es en

acto»[27]. De acuerdo; pero a Bröcker se le olvida añadir que esto es así sólo en la medida en que el ente está en potencia; y entonces concluye, y concluye mal, que «este ser del ser movido es en sí mismo no-ser»[28]. Esto significaría entonces que en el movimiento lo que va siendo dejado atrás es, no la potencia, sino el acto mismo. El ser del ente móvil no estaría entonces en el acto, sino en ser siempre y por principio expulsado de él; y sería en efecto, como el quiere, un *«nichtiges Sein»*, por el que el móvil ya no es lo que era y todavía no es lo que llegará a ser[29]. El ente móvil consistiría radicalmente /124 en la potencia. El devenir no sería entonces un llegar, sino fundamentalmente un derivar (*Unterwegs sein*). Ni siquiera eso: el modelo paradigmático del movimiento sería la corrupción (*vergehen*).

Pero esto no tiene aristotélicamente sentido alguno: el movimiento es acto, y es por tanto radicalmente una perfección del ente. Y entonces, en tanto que efectivamente lo es, el móvil supera ya la potencia o inidentidad de la que parte. El ente, en la medida de su actualidad, ya no se mueve (ya ha llegado; así, en pretérito perfecto), se mueve sólo en tanto que está en potencia. Bröcker tendría razón si Aristóteles hubiese dicho que el movimiento es la potencia del ente en acto en tanto que acto, es decir, en tanto que deviene, qua potencia, real. Entonces, el ser del ente sería su disolución en el devenir. Pero esta interpretación del sentido del movimiento al hilo de la idea de corrupción, no tiene en Aristóteles fundamento alguno; porque el movimiento no es pasar a la potencia —ésta no deviene nunca, qua potencia, real—, sino al acto: el movimiento es el acto del ente en potencia; y es, por tanto, movimiento, sólo en la medida en que este ente está en potencia. Pero como esta potencia va siendo superada en el acto que es el mismo movimiento, al final resulta que el movimiento se supera a sí mismo, pues supera aquello que le hace ser tal: la potencia. No es el ser el que se disuelve en el devenir, sino justo al contrario. Por eso he interpretado este movimiento como un llegar (al ser) en el que el mismo movimiento está dejando de existir. Al final tienen razón

[27] W. Bröcker: *op. cit.*, p. 46.
[28] *Ibidem.*
[29] Cfr. *ibidem*.

Parménides y Platón[30]: lo que es *«nichtig»* —nulo— es el movimiento, y no el ente que surge de él. Justo al revés de lo que pretende Bröcker.

Veamos ahora cómo, desde la plataforma así ganada, se hace posible la solución de los problemas que ante- /125 riormente nos habíamos planteado.

Ya hemos dicho, y no vamos a insistir en ello, que esta concepción ontológica del ente móvil nos hace ver cómo el ente, teniendo ciertamente su principio, que es el acto y la perfección ontológica, fuera de sí, sin embargo, no reposa en esta contradicción, sino que, en la medida en que este acto es efectivamente su principio, la supera y la deja atrás.

Desde una perspectiva aristotélica, el movimiento no es un ir de aquí para allá, sino que es, en tanto que este movimiento es acto, un cierto llegar[31]. El ente llega a su perfección, está llegando a ella. En tanto que es acto, el ente móvil tiene ya entonces la perfección que lo constituye como tal. La forma por la que es tal ente está anticipada. Y esta anticipación es actual. Así, por ejemplo, un niño está ya llegando a ser hombre. Su movimiento, que es generación y desarrollo, anticipa originalmente el acto que es su fin. Y entonces el niño es ya hombre; tiene su principio, la forma, fuera de sí; pero en tanto que está llegando, la tiene ya en sí mismo como un acto.

Obsérvese que sin esta anticipación (que es actual y real) propia del estar llegando, el ente carecería del motor por el que se está moviendo. Lo fundamental es ahora darse cuenta de que esta anticipación que ocurre en el movimiento no es un mero deseo. El ente finito no es como el corredor al que le gustaría llegar a la meta, pero al sonar el disparo de salida se queda parado, porque piensa que está demasiado lejos. La existencia, de suyo, no es perezosa. El ente finito se mueve; y en este moverse llega a su principio; y es de este llegar de dónde saca la fuerza, el acto, que es energía y potencia para seguir avanzando. Puesto que el ente se mueve y llega al acto, su potencia no es triste /126

---

[30] Para Platón, en el sor se muestra la nulidad del movimiento. Por ello, las ideas, que son verdaderos entes, son inmóviles (*Cratilo*, 440 a-b).

[31] Por ello, es esencial a todo movimiento el dirigirse a un fin (cfr. *Phys*., 204 b 7-10), porque no es un derivar, sino un llegar, y así algo determinado: el fin es la determinación del movimiento, aquello en lo que termina, en la medida en que lo va alcanzando.

pasividad, sino que, efectivamente, en la medida de su llegar, se va transformando en potencia activa.

Y entonces, lo que desde un punto de vista platónico era el camino que separaba del principio, de la patria original de la que el ente estaba desterrado, se convierte ahora en el camino de vuelta. La perfección ya no es el origen perdido, sino el fin que se va ganando. La distancia que separa al ente de su forma se transforma, desde esta perspectiva aristotélica, en campo de las propias posibilidades, no meramente lógicas, sino reales. Y digo propias, porque son las posibilidades que tiene un ente de volver a sí mismo.

Con esto llegamos a la siguiente conclusión: lo que separa a un ente de su propio principio u origen no es otra cosa que la posibilidad de ser sí mismo[32].

La inversión que esto supone es radical. Para Platón la referencia al origen es siempre un recuerdo[33]. Ya lo hemos visto: el pensamiento es nostálgico[34]. La autoconciencia es memoria[35]; memoria, además, de la propia caída. Hay algo así como una culpabilidad original que resulta insuperable. Desde el punto de vista aristotélico, la referencia al origen puede ser, por el contrario, un proyecto. El origen, el acto, la forma, no es un punto de partida, algo en lo que una vez el ente fue, sino un fin al que hay que llegar[36]. La ontología aristotélica se muestra así como una metafísica del optimismo, que tiene su centro de gravedad (la forma, el acto), no en el pasado, sino en el futuro. La existencia no consiste entonces en el fracaso de haber caído de su perfección, sino en el triunfo de estar llegando a ella.

¿Qué pasa ahora con la limitación? ¿Supera acaso la existencia el límite de su finitud? ¿Rompe el ente la barrera de la perfección que era el *«horismós»* plató- /127 nico? No, en modo al-

---

[32] Por ello, para Aristóteles, la materia, entendida como potencia, si por una parte es pasividad, por otra llega a ser en acto aquello de lo cual es potencia, y es así aquello de lo que nace lo que llega a ser (*Met.*, XI, 2; 1069 b 15 ss). La materia es entonces posibilidad en el sentido positivo de la palabra: en el agente, en aquello que ya es activo, es potencia *activa* (cfr. *ibidem*, IX, 1; 1046 a 19 ss.).

[33] Cfr. *Fedon*, 75.

[34] Cfr. *Menon*, 81-82.

[35] Cfr. *Fedon*, 75.

[36] Por eso, la potencia material es un cierto deseo (cfr. *Phys.*, I, 9; 192).

guno; esto es imposible. La distancia que separa la existencia concreta la perfección del acto, que es la distancia que la separa de su propia perfección, es infinita. En este sentido, el aristotelismo no anula el utopismo platónico. El deseo de perfección es insaciable. La meta está siempre más allá. Pero esto no significa que sea lo inalcanzable, sino aquello quo no se termina de alcanzar. De ahí la importancia de esta ontología del movimiento como acto. En tanto que acto, el movimiento es la anticipación real de la utopía y el ente es en el anticipativa- pero realmente feliz. El movimiento, que es así la actividad de crecer, se convierte entonces en el consuelo de lo finito.

Tener una sed infinita, por ejemplo, es ciertamente molesto. No es así, sin embargo, si se está bebiendo. Mientras se bebe, la sed no es propiamente tal. Mejor dicho, sí lo es: pero no en la forma de la contradicción. 0 la sed va siendo dejada atrás; no porque esté satisfecha, sino porque se la va satisfaciendo. Es decir, el beber anticipa realmente la satisfacción, que es tal sin anular la insatisfacción. El que bebe está y no está satisfecho.

Pues bien, esta es la imagen perfecta del movimiento, que es acto, y por tanto un cierto llegar; pero es acto del ente en potencia, del ente que no ha llegado todavía, y en tanto que está en potencia, es decir, en tanto que aun no ha llegado.

Vamos a hacer un inciso para preguntarnos si el movimiento es así siempre.

Efectivamente no. El movimiento es perfeccionamiento sólo en la medida en que es actividad. Es aquel movimiento en el que el ente actúa desde sí mismo, desde lo que ya ha anticipado de su propia perfección, el que su- /128 pone un crecimiento. En tanto que es potencia, el ente puede ser movido, es decir, ser utilizado como medio en otra actividad en la que otro ente alcanza su fin[37]. Por ejemplo, la col que es comida por una vaca. Es evidente que este movimiento no es el acto del ente en potencia que es la col, sino el acto de otro ente, el de la vaca. Un ente que sea máximamente potencial, será utilizado como medio para la perfección de otros; y su movimiento será el de otros. Por tanto,

[37] Es éste el movimiento propio de los seres inanimados, que tienen en sí un principio del ser movidos, pero no —al menos en grado suficiente— un principio causante del movimiento (cfr. *Phys.* 254 b 33-256 a 3; *De caelo*, 311 a 9-12).

en la medida en que es pasividad, el movimiento es desintegración y alejamiento, de la propia perfección, no crecimiento. Así ocurre trágicamente cuando el todo substancial es utilizado como medio del movimiento de las partes. El que, por ejemplo, no come para vivir, sino que vive para comer, está produciendo su propia desintegración.

* * *

Pasamos con esto a tratar uno de los puntos que me interesa más especialmente: El movimiento en cuanto acto, que es un llegar, es fundamentalmente un volver. El movimiento es reflexión[38].

Esto se deduce de lo que hemos dicho anteriormente. Pero quiero tratar este punto dando un rodeo y situándome en un contexto más amplio que nos introduzca en la problemática —ya anunciada en el título de este trabajo— de la historicidad del ente.

Me interesa, no la historicidad en general, sino la historicidad *del ente*, o sea, más en concreto, la pregunta de en qué medida este ente que yo considero como substancial, sea también histórico, es decir, consista en su propio desarrollo temporal. Este problema ha surgido en la historia del pensamiento occidental dialécticamente, como la polémica «historicismo versus substancia- /129 lismo».

En concreto, el problema se plantea así: El pensamiento clásico define la substancia como acto primero de los accidentes; a los accidentes, sin embargo, como actos segundos de la substancia. Hay pues una cierta correlatividad entre ambos, si bien no simétrica. Esto significa que los accidentes ponen aquello que la substancia ya es. Dicho de otra forma: los accidentes son reduplicativos. La substancia se desdobla en ellos. Esta sucesiva posición de los accidentes es el desarrollo de la substancia, un cierto devenir.

Ahora bien, esta reduplicación parece absurda. Es como si tuviésemos dos Sócrates: el que ya está en el principio, que es hombre inmóvil y absoluto; y el Sócrates que es sabio, calvo, pa-

---

[38] Es ésta, qué duda cabe, una tesis hegeliana, según la cual el devenir es la misma posición (*Setzung*) de la reflexión (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 121). Se trata ahora de matizar esto, en parte también en diálogo con el mismo Hegel.

sea por la Acrópolis, etc. Tan absurda parece la reduplicación, que el Sócrates substancial amenaza con disolverse en la historia del Sócrates accidental que deviene día a día. Esta es, en efecto, la tesis historicista, que parte de Hegel, y que fundamentalmente sostiene que todo absoluto consiste en su propia disolución en un acontecer, en el que está superado y del cual es resultado[39].

Pues bien, esto, a mi entender, es grave, por lo siguiente: La disolución de la substancia o mismidad existencial en el acontecer histórico, nos deja sin recursos para contestar a la pregunta de si a Sócrates, por ejemplo, «le ha salido bien» su biografía. Pues, ¿desde dónde podríamos establecer una perspectiva, digamos crítica, desde donde contestarla, si no hay nada más allá de lo dado en la facticidad biográfica? El historicismo resulta así fundamentalmente acrítico. Y Hegel es, como siempre, coherente con estos planteamientos, al considerar que, si el Absoluto es resultado, las condiciones de su origen lo justifican necesariamente: la historia, /130 lo real devenido, es entonces lo único racional[40].

Esto se agrava ahora si consideramos otro problema que el historicismo lleva consigo. Si el individuo se reduce a su facticidad temporal, entonces pierde, por así decir, su derecho de propiedad sobre esta facticidad. El individuo que podría reclamar esa existencia histórica como «suya», ha quedado disuelto en una temporalidad que supera su posición individual, y frente a la que, si acaso, se enfrenta como a algo extraño. Se produce aquí lo que Gadamer ha denominado una *Horizontsverschmelzung*, una fusión de los horizontes vivenciales de cada individuo, que es al mismo tiempo la disolución de estos horizontes en tanto que individuales. «El contexto histórico —afirma Gadamer, refiriéndose a Dilthey— ha de ser entendido al final como un contexto de sentido (*Sinnzusammenhang*) que supera fundamentalmente el horizonte vivencial. Es un gran y extraño texto»[41]. La disolución de la persona individual significa aquí su propia alienación en el proceso histórico, que la define como algo externo y extraño a su individualidad, y sobre el que el individuo no pue-

[39] Cfr. Phänomenologie des Geistes, p. 24; Wissenschaft der Logik, I, p. 196.
[40] Cfr. Philosophie des Rechts, p. 24.
[41] H. G. Gadamer: *Wahrheit and Methode*, 4 ed., Tübingen 1975, p. 478.

de erigirse en juez, pues le falta la ley para ello, por haber quedado ésta igualmente disuelta. ¿Qué es lo que cabe entonces frente a este gran y extraño texto en que se ha convertido la historia? Descifrarlo —dice Gadamer— con la ayuda de la hermenéutica. El objetivo es, no juzgar, sino comprender la historia.

Se produce aquí lo quo K.-0. Apel ha denominado el primado del texto sobre el intérprete [42]. Es claro, por supuesto, que desde esta perspectiva la historia se convierte en una tradición que el individuo se limita, más o menos reflexivamente, a asumir. Pues, ¿qué sentido puede tener su transformación, si todo sentido es histórico y dado ya en el tiempo? El futuro, las metas de /131 una posible transformación se vacían así de contenido racional.

Apel pretende criticar la postura de Gadamer, ofreciendo como alternativa lo que él denomina una hermenéutica normativa. Y así dice: «Si la hermenéutica ha de conservar crítica la herencia de la Ilustración, entonces tiene que conservar en su comprensión, junto a la suposición de la superioridad virtual del *interpretandum*, también la idea hegeliana de una reflexiva autotransparencia del espíritu (*einer reflexiven Selbstdurchdringung des Geistes*), y tiene que deducir de ello un principial primado crítico (*Beurteilungsprimat*) del intérprete. Si éste no se arroga el derecho al juicio crítico acerca de la verdad de aquello que hay que comprender, entonces todavía no se ha puesto en el punto de partida de una hermenéutica filosófica, sino que se empecina en una hermenéutica al servicio de una fe dogmática»[43].

Ahora bien, esta crítica de la tradición hermenéutica, que alcanza de Dilthey a Gadamer pasando por Heidegger, es en mi opinión, al menos en ciertos aspectos, un tanto apresurada por parte de Apel; sobre todo cuando se quiere utilizar a Hegel como criterio de autoridad. Pues esta *«reflexive Selbstdurchdringung des Geistes»*, ¿qué es en Hegel sino la comprensión de su mismo desarrollo histórico? ¿Y en qué sentido hay aquí una crítica? Sólo en el sentido de que el Absoluto, al ser reducido a la historia en la que tiene su origen, queda psicoanalíticamente desenmascarado, y su validez normativa puesta en cuestión. Pero esto ocurre igualmente en la tradición hermenéutica: la reconstrucción del origen histórico implica (en el sentido del círculo hermenéu-

---

[42] Cfr. *Die Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1981, I, p. 55.
[43] *Ibid.*, p. 48.

tico) una progresiva destrucción del horizonte original del presente, desde donde se aborda la comprensión. La hermenéuti- /132 ca histórica, en su radicalización metafísica en Dilthey y en Gadamer, no es menos anti-dogmática que la hermenéutica psicoanalítica que propone Apel. Con palabras del mismo Dilthey: «La tarea consiste en mostrar cómo los relativos criterios de valor (*Wertbegriffe*) de las épocas históricas se han convertido en algo absoluto»[44], es decir, en relativizar de nuevo estos criterios, en función de su concreto origen temporal. En este sentido el historicismo, en la medida en que, al consistir en una reflexión sobre sus mediaciones históricas, desmonta y relativiza el absoluto cultural, es ciertamente crítico. El problema es cómo esta crítica puede hacer algo más que esto. En concreto cómo puede, no sólo explicar cómo ha surgido el presente, sino dar una regla de cómo debe seguir la historia en el futuro y desde la cual podamos decir qué ha salido mal en el pasado[45]. Y es aquí donde se muestra la miseria del historicismo, no como quiere Popper en forzar la historia hacia una meta[46], sino, justo al contrario, en no tener meta alguna que ofrecer: la historia se acaba siempre en aquél que reflexionando sobre ella pretende comprenderla. Para el futuro queda, o bien la utopía, el anhelo de lo absolutamente otro que aparece en el último Horkheimer, o bien el escepticismo.

* * *

No muy lejano de este escepticismo se encuentra otra postura que, sin embargo, parte de la consideración opuesta del problema que nos ocupa, y que se materializa en lo que Hegel llama la conciencia estoica[47]. En efecto, el estoicismo es la consecuencia ética de una ontología que considera, no que al devenir le sobra su posición substancial, sino, justo al revés, que a la substancia le sobra su mismo acontecer. Yo soy yo, pase /133 lo

---

[44] *Gesammelte Schriften*, VII, p. 290.

[45] Las pocas referencias que hay en Hegel sobre el futuro son escalofriantemente despectivas: la conciencia absoluta nada sabe de él en cuanto tal (cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, p. 501). Y está bien así, pues —se adhiere a la opinión de Epicuro— el futuro nos da igual —*«geht uns nichts an»*—: ésta es la idea correcta sobre él (cfr. *ibidem*, II, p. 331).

[46] Cfr. *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1965.

[47] Cfr. Phänomenologie des Geistes, pp. 155 ss.

que pase. El estoico es el olímpico que está por encima de su propia historia, descansando la autosuficiencia que le da su pretendida incombustibilidad substancial. El sabio estoico es —en su caricaturización, nadie quiera reconocer aquí a Séneca o Epicteto— aquél que quiere ser como Dios: ahistórico. Y esto es grave: no por el objetivo que se busca —toda existencia pretende ser como Dios—, sino porque el estoico quiere ser Dios ya, sin hacer el esfuerzo de moverse y acercarse así hacia Él.

Es también evidente que el pensamiento estoico tampoco es crítico; o, si lo es, descansa esta crítica en la pura negatividad de no querer asumir el devenir como algo propio. Es la suya, si acaso, crítica que se reduce a un olímpico desprecio.

* * *

Pues bien, vistas estas posturas extremas, creo que se hace necesaria una instancia que permita juzgar acerca de si las cosas, como decía antes, van saliendo bien o mal. No se trata sólo de comprender el pasado, sino de encontrar además una guía del futuro, una posibilidad de descubrir una racionalidad del devenir, que nos dé capacidad de racionalizar a su vez las decisiones acerca de cómo debe seguir.

Y la solución a este problema procede, en mi opinión, precisamente de aquello que nos parecía absurdo a la hora de plantear la cuestión de la historicidad, a saber, del hecho de que la substancia tiene que devenir en sus accidentes aquello que ya es en cuanto tal. Es el famoso proverbio de Píndaro que preceptúa devenir lo que se es, el principio que nos va a permitir introducir una racionalidad en el devenir. /134 Pero para esto es preciso explicar cómo la existencia pueda ser a la vez substancial e histórica, es decir, cómo es posible que Sócrates, que ya es hombre, tenga que devenir tal hombre. 0 lo que es lo mismo, hay que explicar por qué el sentido último del devenir y de la historia no es otro que la reflexión.

Heidegger ha profundizado especialmente en la cuestión del sentido temporal de la existencia. Ciertamente se trata en él específicamente de la temporalidad existencial propia del hombre; pero voy a intentar exponer sus tesis de un modo que nos permita sacar conclusiones acerca del ente en cuanto tal, al menos en cuanto que es finito.

La existencia es para Heidegger fundamentalmente exterioridad consigo misma[48]. Es aquello —dice— que se entiende en primer lugar desde lo que ella misma no es[49].

Esta es la base de su temporalidad: la inidentidad. En efecto, el tiempo supone una fractura del ente por la que éste se escapa a sí mismo en una doble distensión: hacia el futuro y hacia el pasado. En ella se muestra la indisponibilidad de la existencia respecto de sí misma. Ahora bien, el tiempo es algo más que esta inidentidad, que es ciertamente condición necesaria, pero no suficiente, de la temporalidad. El tiempo supone una tensión dinámica, es resultado del movimiento en el que la existencia intenta superar esa inidentidad. Por ello, hace falta además que, desde fuera de sí, ella consista en querer recuperar la mismidad perdida en su mismo origen. Esto es, en efecto, el objeto de la *«Sorge»*, que descansa en un *«Entwurf»*, en un proyecto, en el que la existencia pretende ser sí misma[50]. Esta pretensión hacia sí misma y desde fuera de sí, es la anticipación que abre el futuro[51] y, a partir de /135 él, los tres *«éxtasis»* de la temporalidad, cuya misma distensión es la existencia en su fundamental historicidad.

Este intento heideggeriano de explicar la temporalidad, tiene, sin embargo, serias dificultades; y, de hecho, él mismo lo ha considerado fracasado. En concreto: si el hombre no es substancia, sino *ab origine* ex-sistencia (y es sabido que Heidegger utiliza estos términos como contrapuestos), ¿qué sentido tiene para él la pretensión de ser sí mismo, es decir, en efecto, de ser substancia? Es claro que ninguno. ¿Por qué iba a querer alcanzar su mismidad aquello que es su disolución en la transcendencia?

Esta crítica a Heidegger nos permite, sin embargo, apoyarnos en él para determinar el sentido del acontecer histórico. En concreto, es fácil reconocer desde aquí la interpretación que he hecho de Aristóteles en la parte central de mi exposición. La inidentidad ontológica es condición necesaria del acontecer, pero no suficiente: el movimiento consiste en superar siempre esta in-

---

[48] Cfr. *Sein and Zeit*, p. 62
[49] Cfr. *ibid.*, p. 58.
[50] Cfr. *ibid.*, p. 192.
[51] Cfr. *ibid.*, p. 191.

identidad [52]; y esta superación no tiene sentido si no hay una identidad fundamental que pretenda recuperarse a sí misma.

¿Por qué se mueve un ente?: porque es finito, potencial e inidéntico consigo mismo, no es lo que es; porque participa sólo de aquello que es. Pero no sólo por eso, sino porque, siendo lo anterior, et ente es, más fundamentalmente, acto, perfecto e idéntico consigo mismo; porque no participa, sino quo es *«ente-léqueia»*, lo que tiene el fin en sí: substancia. Y entonces, puesto que el ente es acto, en la medida en que no lo es, es decir, en la medida en que es potencial, su actividad es movimiento. Y, puesto que el ente es substancia, en la medida en que no lo es, en sus /136 accidentes, deviene tal. El movimiento es entonces la superación de la inidentidad potencial por la identidad actual; el acontecer es la recuperación que el ente hace de sí mismo; la historia es la reflexión en la que el ente consiste y es substancia, y en tanto que ésta no es perfecta y está temporalmente distendida.

Por tanto, ¿consiste la substancia en su propia historia? Ciertamente; en la medida en que es imperfecta. En esta medida la substancia es su mismo devenir. Pero este acontecer no es su disolución, sino su reflexión en sí misma; y así es devenir hacia sí, hacia la perfección que ya tiene, hacia lo que ella es *«kath'autós»*[53]. A nivel personal, esta reflexión es la biografía de cada uno; y en general, es la historia el gigantesco esfuerzo del género

---

[52] Es este movimiento el que, al fijar dos posiciones del acto, abre un antes y un después, y con ello la temporalidad (cfr. *Phys.*, IV, 15; 218). Pues esto es el tiempo: la medida del movimiento según el antes y el después (cfr. *ibid.*, IV, 17; 219). A este respecto se ha dicho que esto significa traducir la temporalidad a la espacialidad y entender así el tiempo desde el espacio (cfr. M. Heidegger: «Die Zeit des Weltbildes», en: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1974). Me parece que se ha dicho mal. Pues lo que mide el tiempo, según Aristóteles, no es la esfera del reloj, sino el antes y el después. Ahora bien, en el contexto de lo que Aristóteles entiendo por movimiento, el antes y el después no son meros *«facta»,* cuya posibilidad paradigmática fuese el «aquí» y el «allí»; más bien representan momentos de la perfección actual, cuya posibilidad de distinción radica en el «más» o en el «menos». Aristóteles no entiende el tiempo desde el espacio, sino desde la noción de perfección actual.

[53] Con las matizaciones pertinentes, puede ser asumida la tesis hegeliana, según la cual el devenir del ser es un devenir hacia la esencia y, por tanto, un volver al fundamento (cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 120).

humano por superarse a sí mismo en un progreso que no es sino la vuelta a lo que ya es el hombre en su origen.

Por ello, teniendo su sentido en la reflexión, el éxito del acontecer no es otro que ése: que al final resulte lo que había al principio. Esto es para la existencia «encontrarse a sí misma»; lo contrario, el fracaso, como bien ha visto la tradición, no es otra cosa que la «perdición», por la que el ente llega a ser algo distinto, irreconocible como propio. Se puede decir entonces que al ente «le han salido mal las cosas». El acontecer, la historia, la biografía, sale torcida, no corresponde a lo que es su principio. La existencia queda fijada en la frustración de su inidentidad. Esta frustración es dolor; pues eso es el dolor: la negación, el choque con lo otro que ha de ser forzadamente integrado como propio; también la falta de aquello necesario, que es la falta que sufre el ente en sí mismo[54]. Y esta frustración es también vergüenza; pues eso es la vergüenza: la imposibilidad de la existen- /137 cia de reconocerse a sí misma en lo que ha hecho, que es precisamente lo contrario de lo que en sí misma es y, por tanto, una vez más, su propia negación[55]. Por el contrario, las cosas «salen bien», cuando el acontecer es reflejo de lo que la existencia substancialmente es. La propia vida está entonces «con-seguida»: la sucesión de actos muestra la unidad de un sentido realizado; la existencia se «con-suma» en su actividad. Esta consumación es felicidad; pues eso es la felicidad: la satisfacción de la potencia esencial que producen los actos concretos. Y esta consumación también propia estima; pues esto es lo que, positivamente dicho, llamamos orgullo: el amor propio reflejado en lo que hacemos, en lo cual nos reconocemos y de lo cual nos sentimos responsables.

---

[54] Tiene razón Hegel cuando considera que el mal es le misma contradicción (cfr. *Berliner Schriften*, p. 375).

[55] Cfr. *Enzyklopädie*, I, p. 89.